சங்க இலக்கியத்தில் இறைக் கருத்துருவாக்கம்

மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகத்திற்கு அளிக்கப்படும்

முனைவர் பட்ட ஆய்வேடு (Ph.D.)

ஆய்வாளர்

த. கபிலன்

(பதிவு எண் : F 9086)

மேற்பார்வையாளர்

முனைவர் **குளோரியா வி.தாஸ்** எம்.ஏ., எம்.ஏ., எம்.பில்., எம்.எட்., பி.எச்.டி.,

கிறித்தவத் தமிழியல் துறை,

உதவிப் பேராசிரியர் மற்றும் தலைவர் (பொறுப்பு)



கிறித்தவத் தமிழியல் துறை

சமயங்கள், தத்துவம் மற்றும் மனிதநேயச் சிந்தனைப்புலம்

மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம்

(ஆற்றல்சால் பல்கலைக்கழகம்)

மதுரை – 625 021.

ஜீன் - 2017

முனைவர் குளோரியா வி.தாஸ், எம்.ஏ., எம்.ஏ., எம்.பில்., எம்.எட்., பிஎச்.டி.,
உதவிப் பேராசிரியர் மற்றும் தலைவர் (பொறுப்பு),
கிறித்தவத் தமிழியல் துறை,
சமயங்கள், தத்துவம் மற்றும் மனிதநேயச் சிந்தனைப்புலம்,
மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம்,
மதுரை - 625021.

மேற்பார்வையாளர் சான்றிதழ்

“சங்க இலக்கியத்தில் இறைக்கருத்துருவாக்கம்” என்னும் பொருளில் **த.கபிலன்** அவர்களால் முனைவர் பட்டத்திற்காகச் செய்யப்பட்டுள்ள இந்த ஆய்வு, மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகக் கிறித்தவத் தமிழியல் துறையில் இவரால் தன்னியலாகச் செய்யப்பட்டது என்றும் இவ்வாய்வின் மீது இவருக்கு வேறெந்தப் பட்டமும் வழங்கப்படவில்லை என்றும், நான் அறிந்தவரை இப்பொருளில் எவரும் ஆய்வு செய்யவில்லை என்றும் உறுதியளிக்கிறேன்.

(குளோரியா வி.தாஸ்)
நெறியாளர்

இடம் : மதுரை
நாள்:

த. கபிலன்,
(பதிவு எண் : F 9086)
முனைவர் பட்ட ஆய்வாளர்,
கிறித்தவத் தமிழியல் துறை,
சமயங்கள், தத்துவம் மற்றும் மனிதநேயச் சிந்தனைப்புலம்,
மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம்,
மதுரை - 625021.

ஆய்வாளர் உறுதிமொழி

“சங்க இலக்கியத்தில் இறைக்கருத்துருவாக்கம்” என்னும் தலைப்பில் முனைவர் பட்டத்திற்காகச் செய்யப்பட்டுள்ள இந்த ஆய்வு, என் சொந்த முயற்சியால் உருவானதேயாகும். இதற்கு முன்னர் வேறு எந்த ஆய்வுப் பட்டத்திற்கும் இந்த ஆய்வேடு அளிக்கப்படவில்லை என உறுதியளிக்கிறேன்.

(த. கபிலன்)

இடம் : மதுரை — முனைவர் பட்ட ஆய்வாளர்

நாள் :

உறுதிக் கையொப்பம்

முனைவர் குளோரியா வி.தாஸ், எம்.ஏ., எம்.ஏ., எம்.பில்., எம்.எட்., பிஎச்.டி.,
உதவிப் பேராசிரியர் மற்றும் தலைவர் (பொறுப்பு),
கிறித்தவத் தமிழியல் துறை,
சமயங்கள், தத்துவம் மற்றும் மனிதநேயச் சிந்தனைப்புலம்,
மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம்,
மதுரை - 625021.

நன்றியுரை

முழுநேர முனைவர் பட்ட ஆய்வாளராக கிறித்தவத் தமிழியல் துறையில் சேர்ந்து ஆய்வு புரிய அனுமதி அளித்த மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழக மாண்புமிகு துணைவேந்தர், பதிவாளர், ஆட்சிக்குழு உறுப்பினர்கள், மற்றும் அதிகாரிகள் அனைவருக்கும் என் மனமார்ந்த நன்றி.

‘சங்க இலக்கியத்தில் இறைக் கருத்துருவாக்கம்’ என்னும் தலைப்பினைத் தேர்ந்தெடுத்து கொடுத்து என்னுடைய ஆய்விற்கு மேற்பார்வையாளராக இருந்து வழிகாட்டியதுடன் அவ்வப்போது அறிவுரை வழங்கி ஆய்வு முழுவடிவம் பெற உதவிபுரிந்து, ஆக்கமும், ஊக்கமும் தந்து ஆய்வு செம்மையாக அமைய உதவிய **முனைவர் குளோரியா வி.தாஸ்,** கிறித்தவத் தமிழியல் தலைவர் (பொறுப்பு) அவர்களுக்கு என் நன்றிகளைத் தெரிவித்துக் கொள்ள கடமைப்பட்டுள்ளேன்.

ஆய்விற்கு உறுதுணையாக இருந்து என்னை மேலும் ஊக்குவித்த எம் புல ஒருங்கிணைப்பாளர் **பேராசிரியர் சு. ஆண்டியப்பன்** அவர்களுக்கும், **பேராசிரியர் வீரா. அழகிரியசாமி,** காந்தியியல் மற்றும் இராமலிங்கத் தத்துவத்துறை, இஸ்லாம் மற்றும் இஸ்லாமியத் தமிழியல் துறையின் தலைவர்(பொறுப்பு) **முனைவர் கா.மைதீன்** அவர்களுக்கும் என் நன்றியை உரித்தாக்குகிறேன். மேலும், அனைத்து துறையின் தலைவர் மற்றும் பேராசிரியர்களுக்கும் என் உளமார்ந்த நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்கிறேன்.

இவ்வுலகிற்கு என்னை அறிமுகப்படுத்தி எல்லையில்லா அன்பைத் தந்து வளர்த்து, ஈடு இணையற்ற கல்விப்பேற்றை நான் பெற்றிட முழுமுதற் காரணமாய் விளங்கும் **என் பெற்றோர் திரு. சி.தங்கராசு, திருமதி. த.மகேஸ்வரி** அவர்களுக்கும் என் மனம் நிறைந்த நன்றி.

அன்னையின் உருவமாய், அன்பின் வடிவமாய், நட்பையும், காதலையும் இரண்டறக்கலந்து விளங்கும் என் வாழ்கையின் துணைவி, வாழ்க்கையில் மட்டுமல்லாது என்னுடைய ஆய்வின் தூண்டலுக்கும் மிகவும்

உறுதுணையாக இருந்த என் துணைவி **சு. தீபலட்சுமி** அவர்களுக்கும் எங்கள் இனிய செல்வம் **தீ.க. தேவ்பிரதாப்** மனமார்ந்த நன்றி.

என் **சகோதரி த.சுகுணா, சகோதரன் த. அகிலன்** அவர்களுக்கும் என் மனமார்ந்த நன்றி.

மேலும் த.சீகேம் மற்றும் F.திவ்யா அவர்களுக்கும், எம்புல ஆய்வளர்களுக்கும் என் நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்கிறேன். எனது வாழ்க்கையை ஒரு திருப்புமுனையாக மாற்றி உதவித்தொகை வழங்கிய பல்கலைக்கழக மானியக் குழுவிற்கும் நன்றியை உரித்தாக்குகிறேன்.

ஆய்வேட்டைச் சிறப்பான முறையில் தட்டச்சு செய்து கொடுத்த **செண்பக பெருமாள்** அவர்களுக்கும், சீரிய முறையில் வடிவமைத்துக் கொடுத்த **திரு. பொ.பாலமுருகன் (பாலாஜி கம்பியூட்டர்ஸ்)** நிறுவனத்தார் அவர்களுக்கும் என் மானமார்ந்த நன்றியை உரித்தாக்குகிறேன்.

த. கபிலன்

பொருளடக்கம்

வ.எண்	தலைப்பு	பக்க எண்
	முன்னுரை	1
1.	பழந்தமிழர் வாழ்வில் சமயத்தோற்றக் கூறுகள்	7
2.	சங்க கால வழிபாட்டுச் சடங்குகள்	59
3.	சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக நெறிகளின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள் (சைவம்)	131
4.	சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக நெறிகளின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள் (வைணவம்)	189
5.	சங்க இலக்கியத்தில் சமண, பௌத்த சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள்	271
	முடிவுரை	298
	துணைநூற்பட்டியல்	302

சுருக்கக் குறியீட்டு விளக்கம்

அ.பொ.வி.	அகப்பொருள் விளக்கம்
அகம்	அகநானூறு
இ.ஆ	இணை ஆசிரியர்
உ.ஆ	உரையாசிரியர்
உ.வே.சா.	உ.வே. சாமி நாதையர்
ஐங்.	ஐங்குறுநூறு
க.ஆ	கட்டுரை ஆசிரியர்
க.ஆ.கோ	கருத்தரங்க ஆய்வுக் கோவை
க.அ.பொ.	களவியல் என்ற இறையனர் அகப்பொருள்
க.க.	கலைக்களஞ்சியம்
கலி.	கலித்தொகை
கி.பி.	கிறிஸ்து பிறப்பதற்கு பின்பு
கி.மு.	கிறிஸ்து பிறப்பதற்கு முன்பு
கு.எ.	குறள் எண்
குறிஞ்.	குறிஞ்சிப் பாடல்
குறுந்.	குறுந்தொகை
தொ.ஆ.	தொகுப்பாசிரியர்
நற்.	நற்றிணை
ப.ஆ.	பதிப்பாசிரியர்
ப.	பக்கம்
பக்.	பக்கங்கள்
பதிற்.	பதிற்றுபத்து
பரி.	பரிபாடல்

பா.எண்	பாடல் எண்
பா.வரி.	பாடல் வரி
பு.பொ.வெ.மா.	புறப்பொருள் வெண்பாமாலை
புறம்.	புறநானூறு
பெரும்.	பெரும்பாணாற்றுப்படை
பொருந.	பொருநராற்றுப்படை
மது.கா.	மதுரைக்காஞ்சி
மலைபடு.	மலைப்படுகடாம்
மு.ஆ.	முதன்மை ஆசிரியர்
மு.கு.நூ	முன்னர் குறிப்பிட்ட நூல்
மு.ப.	முதன்மை பதிப்பாசிரியர்
மேலது.	மேற்குறிப்பிட்ட நூல்
மொ.அ.	மொழிப்பெயர்ப்பு ஆசிரியர்
வா.க.	வாழ்வியற் களஞ்சியம்
p.	Page
vol.	Volume

முன்னுரை

முன்னுரை

ஐரோப்பியர் வருகையினால் ஏற்பட்ட புதிய மறுமலர்ச்சியானது சமயத்தையும் இலக்கியத்தையும் இலக்கியத் திறனாய்வையும் எழுச்சி பெறச் செய்தது. சமயம் என்ற நிறுவனம் எழுச்சி பெறும் முன்னரே இறை நம்பிக்கை சார்ந்த சடங்கியல் கூறுகள் மக்கள் வாழ்வியல் நிகழ்வுகளில் இடம் பெறலாயின. பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் காணலாகும், மக்கள் நம்பிக்கை சார்ந்த சடங்குகள், விரிச்சி கேட்டல், நிமித்தம் பார்த்தல், வெறியாட்டு நிகழ்த்தல், அணங்கு குறித்த நம்பிக்கைகள் போன்றவற்றை இதற்கு எடுத்துக்காட்டாகக் கூறலாம்.

தொல்காப்பியம் ஐவகை நில தெய்வங்களைக் குறிக்கின்றது. சங்க இலக்கியத்தில் இச்செய்திகள் விரிவாக்கம் பெறுகின்றன. பல்வேறு இறைக் கோட்பாடுகள் மண்ணில் நிலைத்திருக்க தொடங்கியதைச் சங்க இலக்கியங்கள் காட்டுகின்றன. மனிதன் கொண்ட அச்ச உணர்வும் அதன் அடிப்படையில் தோன்றிய சடங்கியல் கூறுகளும் ‘இறை’ என்ற கருத்தாக்கத்தினை நோக்கிய நகர்வுக்கு அடிகோலின. இறைக் கருத்துக்களை அடியொற்றிய பல பாடல்களும் சங்க இலக்கியத்தில் உள்ளன.

‘இறை’ என்னும் கருத்தியல் சமய நிறுவன உருவாக்கத்திற்கு வழி வகுத்தது. சங்க இலக்கியம் பற்றியப் பல ஆய்வுகள் வெளிவரத் தொடங்கிய இன்றைய நிலையில் 20-ம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் சமூக, அரசியல் இயக்கங்கள் தங்களுக்கான வரலாற்றைக் கட்டமைப்பதற்கு பல்வேறுபட்ட வழிகளில் முயற்சி செய்கின்றன. சங்க இலக்கிய காலத்தில் எந்த ஒரு சமயமும் நிறுவனமயமாக்கப்படவில்லை. சைவம், வைணவம் போன்ற பின்னைய நிறுவன சமயங்களுக்கான அடிப்படை கூறுகள் பதிவாகி உள்ள நிலையை அறிய முடிகிறது. இயற்கை வழிபாட்டு மரபிலிருந்து படிப்படியான வளர்ச்சி நிலையே இறை அல்லது கடவுள் என்ற மையத்தைக் கட்டமைக்க முற்பட்டமையினை சங்க இலக்கியங்களின் ஊடாக கண்டறியும் முயற்சி மேற்கொள்ளப்படுகிறது.

ஆய்வுத் தலைப்பு

‘சங்க இலக்கியத்தில் இறைக் கருத்துருவாக்கம்’ என்பது இவ்வாய்வின் தலைப்பாகும்.

ஆய்வின் நோக்கம்

சங்க காலம் இனக்குழு சமூகத்தின் எச்சத்தினை, நிலவுடைமைச் சமூகத்தின் தொடக்க நிலையினையும் உள்ளடக்கியது. இக்கால கட்டத்தில் முறையான இறைக் கோட்பாடுகளை அறியாதவர்கள். ஆனால் மக்களுடைய அன்றாட வாழ்வியலில் இறைக் கருத்தியல் சார்ந்த நம்பிக்கைகள், சடங்குகள், பேய், அணங்கு குறித்த அச்சங்கள் வழக்கில் இருந்தன. இயற்கை சார்ந்த வாழ்வு மேற்கொண்டிருந்த மக்கள், இயற்கையோடு சார்ந்த வழிபாட்டு முறைகளையே வழக்கில் கொண்டிருந்தனர். இவை அனைத்தும் அவர்களின் அன்றாட வாழ்வியல் நிகழ்வோடு ஒட்டப்பட்டிருந்தன. தம் ஆற்றலுக்கு மேற்பட்ட ஒரு சக்தியின் இயக்கம், அதனை அமைதிப்படுத்த வேண்டும் என்ற முறையிலேயே இவர்களது வழிபாடுகள் அமைந்து இருந்தன. தங்களால் கட்டுப்படுத்த இயலாத நிகழ்வுகளை எதிர்க் கொள்ளும் போது ‘இறை’ என்ற கருத்தியலை முன் வைத்தனர் என்பதை நிறுவுவதே இவ்வாய்வின் நோக்கமாக அமைகின்றது.

ஆய்வு சான்றாதாரங்கள்

ஆய்வு சான்றாதாரங்கள்.

முதன்மைச் சான்றாதாரங்கள்

துணைமைச் சான்றாதாரங்கள்

என இருவகைப்படும்.

முதன்மைச் சான்றாதாரங்கள்

சங்க இலக்கியங்களை முழுமையாகக் கொண்டு ஆய்வு செய்யப்பட்டுள்ளதால், சங்க இலக்கியமாக கருதப்படுகின்ற எட்டுத் தொகை நூல்களான நற்றிணை, குறுந்தொகை, ஐங்குறுநூறு, பதிற்றுப்பத்து, பரிபாடல், கலித்தொகை, அகநானூறு, புறநானூறு ஆகிய நூல்களும், பத்துபாட்டு நூல்களான குறிஞ்சிப்பாட்டு, முல்லைப் பாட்டு, திருமுருகாற்றுப்படை, சிறுபாணாற்றுப்படை, மலைபடுகடாம், பொருநராற்றுப்படை, பெரும்பாணாற்றுப்படை, நெடுநல்வாடை, பட்டினப்பாலை, மதுரைக்காஞ்சி ஆகிய நூல்கள் இவ்வாய்விற்கு முதன்மைச் சான்றாதாரங்களாக அமைகின்றன.

துணைமைச் சான்றாதாரங்கள்

சங்க இலக்கியம் சார்ந்த திறனாய்வு நூல்கள், அகராதிகள், ஆய்வுத் தொடர்பான கட்டுரைகள், ஆய்வுக்கோவைகள், சமய நூல்கள், வாழ்வியற் களஞ்சியம், ஆங்கில ஆய்வு நூல்கள், கருத்தரங்கக் கட்டுரைகள், ஆய்வேடுகள் மற்றும் இதழ்கள் முதலானவை இவ்வாய்விற்கான துணைமைச் சான்றாதாரங்களாக அமைகின்றன.

ஆய்வு எல்லை

எட்டுத் தொகை, பத்துப்பாட்டு நூல்களுள் அமைந்துள்ள இறைக் கருத்தியல் சார்ந்த பாடல்கள் மட்டுமே ஆய்விற்கான எல்லையாக அமைகின்றன.

ஆய்வுக் கருதுகோள்

சங்க இலக்கியங்கள் மக்களின் வாழ்வியலையும், நம்பிக்கைகளையும், பண்பாட்டையும் உயிர்ப்புடன் பதிவு செய்கின்றன. மேலும், மக்களின் செயல்பாடுகளில் நம்பிக்கை சார்ந்த நிகழ்வுகளும், சடங்கியல் கூறுகளும் இணைந்து செயல்பட்டன. இதன் வளர்ச்சி நிலையாக இறை என்ற கருத்தியலும் வழிபாடு முறைமைகளும் தோற்றம் பெறலாயின என்பதே இவ்வாய்வின் கருதுகோளாகும்.

ஆய்வு அணுகுமுறைகள்

இறைக் கருத்தியல் தொடர்புடைய கருத்துக்களைத் திரட்ட விளக்கமுறை அணுகுமுறையும் அதற்கான தோற்ற வரலாற்றினைக் கண்டறிய வரலாற்றியல் அணுகுமுறையும், சடங்கியல் தன்மைகளையும், நம்பிக்கைத் தொடர்பான நிகழ்வுகளையும் அணுகுமிடத்து சமூகவியல் அணுகுமுறையும், வாழ்வியல் நெறியினையும் விளக்குகையில் திறனாய்வு முறையும் பின்பற்றப்பட்டுள்ளன.

ஆய்வு முன்னோடிகள்

தமிழிலக்கியச் சூழலிலும், கல்விப்புலச் சூழலிலும் சங்ககால வாழ்வியல் குறித்து பல ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டு வருகின்றன. மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழக, தமிழ்த்துறையின் முனைவர் க. மணிவாசகம் அவர்களின் ''பண்பாட்டு மானிடவியலும் சங்க இலக்கியமும்'' எனும் ஆய்வும், முனைவர் செ. ஞானேஸ்வரன் செய்த ''சமூக பண்பாட்டு மானிடவியல் நோக்கில்

சடங்குகளும், வழக்காறுகளும்'' எனும் ஆய்வும், முனைவர் க. காந்தி அவர்களின் 'தமிழர் பழக்க வழக்கங்களும், நம்பிக்கைகளும்' என்னும் ஆய்வு நூலும், முனைவர் க.கைலாசபதி, 'பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்', ராஜ்கௌதமன், 'பாட்டும் தொகையும் தொல்காப்பியமும் தமிழ்ச் சமூக உருவாக்கமும்', போன்ற நூல்கள் இவ்வாய்விற்கான முன்னோடிகளாகக் கொள்ளப்படுகின்றன.

ஆய்வுப் பகுப்பு

இவ்வாய்வு முன்னுரை, முடிவுரை நீங்கலாக ஐந்து இயல்களைக் கொண்டு அமைகிறது. அவை,

முன்னுரை

1. பழந்தமிழர் வாழ்வில் சமயத்தோற்றக் கூறுகள்
2. சங்ககால வழிபாட்டுச் சடங்குகள்
3. சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள் (சைவம்)
4. சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள் (வைணவம்)
5. சங்க இலக்கியத்தில் சமண, பௌத்த சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள்

முடிவுரை

துணைநூற்பட்டியல்

முன்னுரை என்னும் முதல் பகுதியில் ஆய்வுத் தலைப்பு, ஆய்வு நோக்கம், ஆய்வு சான்றாதாரங்கள், ஆய்வு எல்லை, ஆய்வு கருதுகோள், ஆய்வு அணுகுமுறைகள், ஆய்வு முன்னோடிகள், ஆய்வின் இயல் பகுப்பு என்ற நிலைகளில் அமைக்கப்பட்டுள்ளது.

'பழந்தமிழர் வாழ்வில் சமயத்தோற்றக் கூறுகள்' என்னும் முதல் இயலில் மனிதச் சமூகம் தன் ஆற்றலுக்கு அப்பாற்பட்ட ஆற்றல்களைக் கண்டு அஞ்சியது. இச்சூழல்களை தனக்குச் சாதகமாக மாற்றி வாழப்பழகுகிறான்.

இம்மீவியற்கைக் கூறுகளை அமைதிப்படுத்த சடங்கியல் முறைமைகளை உருவாக்குகிறான். இதுவே சமயத்தை நோக்கிய ஒரு பயணமாக உருமாற்றம் பெறுகிறது. இனக்குழுவாக வாழத்தொடங்கிய மனித இனம் வேட்டைமரபு, நிலவுடைமை மரபு போன்ற இயங்கியல் தளங்களுக்கு மாறும் பொழுது எல்லா அடையாளங்களையும் கைவிடவில்லை. எச்சங்கள் தொடர்ந்த வண்ணமே உள்ளன. இத்தொடர் மாற்றங்கள் இயற்கை வழிபாடு, ஆவி வழிபாடு என்ற நிலையில் வளர்ச்சியடைகிறது. இத்தகு தொடக்கச் சூழலை இவ்வியல் எடுத்தியம்புகிறது.

'சங்ககால வழிபாட்டுச் சடங்குகள்' என்னும் இரண்டாம் இயலில், சடங்குகள் மற்றும் வழிபாடு பற்றிய நம்பிக்கைகள், இயற்கை வழிபாடு, மரவழிபாட்டுச் சடங்கு, குலக்கறி வழிபாடு, ஆவி வழிபாடு, தாய்த் தெய்வ வழிபாடு, முன்னோர் வழிபாடு (நடுகல்) குழந்தைப் பிறப்புச் சடங்குகள், பூப்புச் சடங்குகள், வெறியாட்டுச் சடங்கு, திருமணச் சடங்கு முறைகள், இறப்புச் சடங்கு, மழைச்சடங்கு முதலியவை விளக்கப்பட்டுள்ளதோடு அவை படிப்படியாக 'இறை' என்னும் கருத்தியலை மையப்படுத்திய நகர்வு நிலையையும், தெளிவுபடுத்தப்படுவதோடு கோயில் கட்டமைப்புக்கு இக்கருத்தியல் நெறிப்படுத்திய முறைமையும் விளக்கப்படுகிறது.

'சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள்' (சைவம்) என்னும் மூன்றாம் இயலில் சங்ககாலச் சமூகம் எந்த ஒரு சமயத்தையும் முன்னிறுத்தவில்லை. அச்சமயம் தந்த மீவியற்கை ஆற்றல்களே வழிபாட்டின் தொடக்கமாயின என்று கூறினும் நிலவுடைமைச் சமூகத்தின் ஆரிய வயப்பட்ட வைதீகச் சமயங்களின் கூறுகள் இவ்விலக்கியங்கள் பரவலாக்கம் பெற்றுள்ளமையை அறிஞர் பலரும் ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். கடைச் சங்க நூல்கள் என்றழைக்கப்படும் கலித்தொகை, பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை போன்ற இலக்கியங்களில் சைவ முழுமுதற் கடவுளான சிவன் குறித்தும், வைதீகக் கடவுளாக மேனிலையாக்கம் பெற்ற முருகன் குறித்தும் தெளிவுபடப் பேசுகின்றன. இவற்றில் சிவபெருமானின் திருவிளையாடல்கள் குறித்த புராணத் தொன்மங்களும், திருவுரும் குறித்த வருணனைகளும் மிகுந்து காணப்படுகின்றன. முருகனின் பிறப்பு மற்றும் அவனது வீரதீரச் செயல்பாடுகளும் இவ்விலக்கியங்களில் விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. மேலும், முருகனின் தாயாகிய உமையாள் பற்றியும் சங்க இலக்கியங்கள் பேசுகின்றன.

'சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள்' (வைணவம்) என்னும் நான்காம் இயலில் சங்க இலக்கியங்களில் சைவ சமயம் பெற்றுள்ள ஊடாட்டம் போன்று வைணவ கருத்தியல்களும்

ஊடாட்டம் பெற்றுள்ளன. வைணவத்தின் முழுமுதற் கடவுளாக திருமால் கருதப்பட்டார். இவரது அவதாரம் குறித்தப் பதிவுகளும் சங்கப் பாடல்களில் அதிகமாகவே இடம் பெற்றுள்ளது. முல்லை நில மக்களின் முழுமுதற் கடவுளாகத் திருமால் கருதப்பட்டார். நேமியோன், மாயோன், மால் எனப் பல பெயர்களால் திருமால் குறிக்கப்பட்டுள்ளார். சங்க இலக்கியங்கள் பலவற்றிலும் திருமாலின் அவதாரச் செய்திகள் இடம் பெற்றுள்ளது. திருமாலின் மனைவியாகிய திருமகள் குறித்தச் செய்திகளும் சங்க இலக்கியங்கள் பதிவு செய்துள்ளன. கடைச் சங்க நூற்களான கலித்தொகை, பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை போன்ற நூல்களில் திருமாலின் திருவுருவப் புனைவுகள் மிகுதியாக இடம் பெற்றுள்ளன. மேலுலகை அடைய திருமாலை வணங்குதல் இன்றியமையாதது இதுபோன்ற திருமால் குறித்தப் பதிவுகளின் மையப் பொருளையே இவ்வியல் எடுத்தியம்புகிறது.

'சங்க இலக்கியத்தில் சமண, பௌத்த சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள்' என்னும் ஐந்தாவது இயலில் வைதீக நெறிகள் தன்னை செதுக்கிக் கொள்ள சமணமும் பௌத்தமும் துணைபுரிந்தன என்று ஆய்வு அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். சமணமும், பௌத்தமும் கடவுள் கோட்பாட்டை ஏற்றுக் கொள்ள மறுத்து வினைக்கொள்கையை முதன்மைப்படுத்தின. சங்க இலக்கியப் பதிவுகளில் இச்சமயங்களின் கூறுகளை அல்லது இதன் கோட்பாடுகள் பரவிக்கிடக்கக் காணலாம். மன்னர் வரலாறுகளை நோக்குமிடங்களிலும் புலவர்களின் அறிவுரைப் பாடல்கள் நோக்குமிடங்களிலும் இச்சமயங்களின் கோட்பாடுகள் வலியுறுத்தப்பட்டுள்ளன. வைதீகச் சமயநெறிசார் கருத்தியல்களைப் போன்று சமண, பௌத்த கருத்தியல்களையும் சங்க இலக்கியங்களில் பரவலாக காணமுடிகிறது. இச்சயமங்கள் இறைக் கோட்பாட்டை மையப்பத்தாவிடினும் இறையை நோக்கிய நகர்வுக்குக் காரணிகளாய் அமைந்தமையால் இச்சமயங்களின் கருத்தியல்கள் சங்க இலக்கியங்களில் எங்ஙனம் பதிவு பெற்றுள்ளன என்பதை இவ்வியல் ஆராயந்துள்ளது.

முடிவுரை என்னும் பகுதியில் இதுவரையில் அனைத்து இயல்களிலும் கூறப்பட்ட மொத்த ஆய்வின் முடிவுகளை சுருக்கமாக தெளிவாகவும் கூறப்பட்டுள்ளன.

துணைநூற்பட்டியல் என்னும் பகுதியில் ஆய்விற்கு துணை நின்ற நூல்கள் அனைத்தையும் அகர வரிசைப்படி முதன்மைச் சான்றாதாரங்கள், துணைமைச் சான்றாதாரங்கள், ஆய்வேடுகள், கட்டுரைகள், களஞ்சியங்கள், நிகண்டுகள் போன்றவைகளாகப் பிரித்துக்காட்டப்பட்டுள்ளது.

இயல்-1

பழந்தமிழர் வாழ்வில் சமயத்தோற்றக் கூறுகள்

இயல்-1

பழந்தமிழர் வாழ்வில் சமயத்தோற்றக் கூறுகள்

மனிதச் சமுதாயத்தின் இயங்கியல் தன்மைக்கும் மற்ற விலங்குகள், பறவைகள் ஆகியவற்றின் இயங்கியல் தன்மைகளுக்கும் வேறுபாடுகள் உண்டு. உணவே முதன்மையானது என்ற நிலையில் இயங்குகின்ற உயிரினங்களுக்கிடையே சற்று மாறுட்ட நிலையில் அதையும் தாண்டி, உணவோடு சேர்த்துக் கருத்தியல் சார்ந்த சமய நம்பிக்கைகளோடு கலைகளையும் இணைத்து வாழ வேண்டிய சூழல் மனிதச் சமுதாயத்திற்குச் சாத்தியப்பட்டிருக்கிறது. இயற்கையோடு இயைந்த வாழ்க்கையை மேற்கொண்டிருந்த மனிதன் தனது பாதுகாப்புக் கருதிப் பல பொருட்களை உருவாக்குகின்றான் (கோடாரி, ஈட்டி, குடிசை). நாளடைவில் இப்பொருட்களால் பண்பாடு (ஒழுங்கமைவு) உருவாக்கம் பெறுகிறது. பொருள் சார்ந்த பண்பாடுகளோடு அச்சம் தவிர்க்கும் நம்பிக்கை சார்ந்த ஒழுக்க விதிகளைத் (ஒழுக்கம் பாதுகாக்கும் என்ற எண்ணத்தில்) தோற்றுவிக்கிறான். இத்தகைய ஒழுங்கமைவிற்குள் மனிதனின் நடத்தை முறைகள் ஆட்படுத்தப்பட்டதால் ஓர் இறுக்கமான சமுதாய அமைப்பை மனிதக் கூட்டம் ஏற்றுக் கொள்ள கூடிய சூழல் ஏற்படுகிறது.

மனித வாழ்வியல் சார்ந்த நடவடிக்கைகள் அவனை ஆக்கிரமிப்புச் செய்வதோடு அதிலிருந்து விலகினால் சமுதாயத் தீங்கு ஏற்படும் என்று சிறுவயது முதலே கற்பிக்கப்படுகிறது. இவ்வாறு பயிற்சியளிக்கப்பட்ட மனிதன் சமுதாய வயப்படுகிறான் அல்லது பண்பாட்டுவயப்படுகிறான். பண்பாட்டு வயப்பட்டவன் சமுதாயம் அனுமதிக்காத நடத்தைகளில் ஈடுபடுதல் தவறு என்ற ஒரு மனநிலையைக் கட்டமைத்துக் கொள்கிறான். சுற்றுச் சூழல் சார்ந்து சமுதாய மாற்றம் தேவையானதாகிறது அல்லது கண்டுபிடிப்புகள் இதற்கு வழிவகுக்கின்றன. ஒரு பண்பாடு மற்றொன்றாக மாறுவதற்கு அனுமதிக்காத நடத்தைசார் விதிமுறைகள் சமுதாய மாற்றத்தை ஏற்றுக் கொள்கிறது. மனிதனின் நிகழ்கால அறிவுக்கும் அவனது வாழ்வியலுக்குமான தொடர்பைக் கடந்த காலச் செயல்பாடுகளின் வழி அறிய முற்படும் போது மனித இருப்பின் நிலைப்புத் தன்மை பற்றி அறிய முடிகிறது.

இதனடிப்படையில் மனிதச் சமூகம் தன் ஆற்றலுக்கு அப்பாற்பட்ட ஆற்றல்களைக் கண்டு அஞ்சியது. இச்சூழல்களை தனக்குச் சாதகமாக மாற்றி வாழப்பழகுகிறான். இம்மீவியற்கைக் கூறுகளை அமைதிப்படுத்த சடங்கியல்

முறைமைகளை உருவாக்குகிறான். இதுவே சமயத்தை நோக்கிய ஒரு பயணமாக உருமாற்றம் பெறுகிறது. இத்தகு தொடக்கச் சூழலை இவ்வியல் எடுத்தியம்புகிறது.

இன உருவாக்கம்

இனம் என்பது உடல் தோற்றத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட பிரிவைக் குறிப்பதாகும். உடல் உறுப்புக்களின் அளவையும் நிறத்தையும் வைத்து இனத்தைப் பிரிக்கின்றனர். ‘‘மனித இனம் பல வேறுபாடுகள் உள்ள மக்களைக் கொண்டது. இந்த வேறுபாடுகள் உடல் அமைப்பையோ அல்லது உடல் அளவையோ அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கலாம். இவை இணக்கத்துக்கு உட்படாதவைகளாகவும் ஒரு பொதுக்கால் வழி (Common Descent) யில் வந்தவைகளாகவும் இருக்கும். இப்படிப்பட்ட பிரிவுகளையே இனம் என்கிறோம்”[1] என்கிறார் ம.சு. கோபாலகிருஷ்ணன். பரிணாம வளர்ச்சியின் காரணமாக இன்று உள்ள இனங்கள் யாவும் ‘நியாண்டர்தால்’ மூதாதையரிடம் இருந்து தோன்றின. ‘‘இக்கால மனிதனின் அனைத்து இனங்களும் நியாண்டர்தால் மூதாதையரிலிருந்து ஒரே சிறப்பினமாகத் தோன்றியவையாகும். பல்வேறு காரணிகளின் தாக்கத்தினால் இச்சிறப்பினத்திற்குள் பல வேறுபாடுகள் ஏற்பட்டு இன்று பல இனங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளன. இதன் அனைத்துத் தன்மைகளையும் ஆராய்வதே இனவியலாகும்”[2] என்பர். மனிதனின் உடல் வேறுபாட்டையும், உடல் உறுப்புக்களின் வேறுபட்ட தன்மைக்குக் காரணமாக இருக்கும் மரபுக் கூறுகளையும் அறியும் துறை இனவியல் எனப்படுகிறது.

‘‘மானிடவியலார் இனம் என்ற சொல்லின் அடியில் தோற்ற வேறுபாட்டையே முதலில் காண்கின்றனர். இவ்வேறுபாடு கண்ட பின்னரே, இவ்வேறுபாட்டைப் பொதுவில் கொண்டுள்ள பலர் சேர்ந்த ஒரு பிரிவினரின் பண்பாடு அறியப்படுகிறது”[3]. இதனைப் பற்றி பகத்வத்சல பாரதி கூறும்போது ஆய்வுக் களத்தில் ஒவ்வொரு மானிடவியலாரும் நேரடியாகப் பங்கு பெற்று அந்தந்தச் சமுதாயப் பண்பாட்டு அமைப்புக்களை முழுமையாகப் புரிந்து கொண்டு அது பற்றிய செய்திகளை முறையாகத் தொகுப்பர். ஆகவே இனக்குழுவியல் என்பது ஒரு தனிப்பட்ட சமூகத்தின் பண்பாட்டை முழுமையாகப் புரிந்து கொண்டு அவற்றை முறையாகத் தொகுத்து வழங்குதலாகும்”[4] என்கிறார்.

இனக்குழுவாக வாழத்தொடங்கிய மனித இனம் வேட்டைமரபு, நிலஉடைமை மரபு போன்ற இயங்கியல் தளங்களுக்கு மாறும் பொழுது எல்லா அடையாளங்களையும் கைவிடவில்லை. எச்சங்கள் தொடர்ந்த வண்ணமே உள்ளன. இத்தொடர் மாற்றங்கள் இயற்கை வழிபாடு, ஆவி வழிபாடு என்ற நிலையில் வளர்ச்சியடைகிறது.

இயற்கைக் கோட்பாடு

விலங்கிலிருந்து பரிணாம வளர்ச்சி கண்ட மனிதன் இயற்கையின் சீற்றத்தைக் கண்டு அஞ்சினான். புயலுக்கும், இடிக்கும், மின்னலுக்கும் பயந்த மனிதனின் செயல்பாடுகளில் மாற்றம் ஏற்பட்டது. அதாவது தனது சக்திக்கு அப்பாற்பட்ட ஒரு சக்தியின் வினைகள்தான் இவை என்பதாகப் புரிந்து கொண்டான். இவற்றிலிருந்து தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொள்வதற்கு அவனுக்குத் தெரிந்த முறைகளைக் கடைப்பிடித்தான். இயற்கையின் முழு ஆற்றலையும் அடைவதற்கு முயற்சித்தான். "இயற்கைச் சூழலுடன் ஒன்றி வாழ்ந்த தொன்மை மக்கள், பல சமயங்களில் அவர்களின் ஆற்றல்களால் இயற்கையின் சீற்றங்களிலிருந்து தங்களை காப்பாற்றிக் கொள்ள இயலவில்லை. அத்தகைய சூழலில் அவர்களைச் சார்ந்த இயற்கையையும் மீறிய ஆற்றல் இருக்கின்றது என நம்பி அவ்வாற்றலின் துணையுடன் இயற்கையின் முழுப் பலனைப் பெற முயற்சித்தனர்"[5].

மனிதன் தம் வாழ்வில் விளங்கிக் கொள்ள முடியாத இயற்கையின் ஆற்றலை விளங்கிக் கொண்டு அவற்றை மேலாண்மை செய்யும் முறையியலை உருவாக்கினான். "அவ்வாற்றலைக் கையகப்படுத்திக் கட்டுப்படுத்தும் அல்லது மேலாதிக்கம் செலுத்தும் வழிமுறையை மேற்கொண்டனர். அவ்வாறு கையகப்படுத்திய ஆற்றலைச் சில சூத்திரங்களாக அல்லது வாய்ப்பாடுகளாகச் சுருக்கி உச்சரிப்பதன் மூலம் அவ்வாற்றலைச் செயல்படுத்தும் நிலையை மேற்கொண்டனர். அவ்வாறு அமைத்துக் கொண்ட போது அவர்கள் தொடர்பு கொள்ள எண்ணிய பொருளின் ஆற்றல் அவர்களுக்கு அடங்கிப் போவது தவிர வேறு வழியில்லை என்னும் நிலையை ஏற்படுத்தினர்"[6]. எனவே மலை, கடல், மரம், விலங்குகள் போன்ற தங்கள் அனறாட வாழ்வியல் முக்கியத்துவம் பெற்ற பொருட்களையும் தாங்கள் அஞ்சிய பொருட்களையும் வழிபாடு செய்யத்தெடங்கினர்.

மலையும் வழிபாடும்

மலைகளில் தெய்வம் உறைவதையும் அதை மக்கள் வணங்கி வழிபட்டதையும் சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. மலை மக்களுக்குப் பாதுகாப்பு அரணாக இருப்பதுடன் தேவையான பொருட்களைக் கொடுக்கும் களமாகவும் இருக்கிறது. "மலையானது புதிர்மை நிறைந்ததாகவும், கடவுளர் குடி கொண்டிருக்கும் இடமாகவும், அரசக் குறியீடாகவும், காவல் அரணாகவும் காணப்படுகிறது. காவல் மரத்திற்கு ஊடாக மலை அக்காலத்தில் கருதக் காரணம் அதன் இயற்கையமைப்பும் வளமும் ஆகும்"[7]. என்ற கூற்று மலை மக்களால் மையப்படுத்தப்பட்டமைக்கான காரணத்தைக் கூறுகிறது.

மலையின் மீது உள்ள முருகவேலை மக்கள் வழிபட்டதையும், அக்கடவுளுக்குப் பூசை செய்ததையும் அகநானூற்றுப் பாடல் பின்வருமாறு காட்டுகிறது.

"தன்கடற் பிறந்த முத்தின் ஆரமும்
முனைதிரை கொடுக்குந் துப்பின் தன்மலைத்
தெறலரும் மரபின் கடவுட் பேணிக்" (அகம். 13: 1-3)

என்ற இப்பாடலில் பிறரால் வெல்ல முடியாத அளவிற்குப் பாதுகாப்பு அரணாக இருக்கும் மலையில் இருக்கின்ற கடவுள் என்பதால் முருகக் கடவுளோடு சேர்ந்து மலையும் மக்களைக் காக்கிறது என்ற கருத்து புலப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. முருகக் கடவுள், தொன்மை மக்களின் வழிபடு தெய்வமாகும். அதாவது முருகன், ஆரியர் வருகைக்கு முன் தமிழ் நிலத்தில் இருந்த முதன்மைத் தெய்வங்களில் ஒன்றாகும். வேட்டைக் கடவுள் என்பதாலேயே வேலுடன் முருகனை அடையாளப்படுத்துவதுண்டு.

தலைவனின் களவொழுக்க வாழ்வைப் பற்றிக் கூறவந்த ஆசிரியர் தலைவன் கடந்து வந்த பாதை தெய்வம் உறைகின்ற மலை என எடுத்துக் காட்டுகிறார்.

"இரும்புலி தொலைத்த பெருங்கை வேழத்துப்
புலவுநாறு புகர்நுதல் கழுவக் கங்குல்
அருவி தந்த அணங்குடை நெடுங்கோட்டு" (அகம். 272:1-3)

இதில் அணங்குடை நெடுங்கோட்டு என்னும் அடி மலையில் தெய்வம் உறைகிறது என்ற நம்பிக்கை அக்கால மக்களிடத்தில் இருந்தமையைக் காட்டுகிறது.

தலைவியின் கற்பின் பெருமையைக் கூற நினைத்த தலைவனின் நெஞ்சமானது அவளைச் சூரர மகளிர் என்றே எண்ணுகிறது.

“ஆஅய் நன்நாட்டு அணங்குடைச் சிலம்பில்
கவிரம் பெயரிய உருகெழு கவாஅன்
நேர்மலர் நிறைசுனை உறையுஞ்
சூர்மகள் மாதோ என்னும்என் நெஞ்சே” (அகம். 198:14-17)

என்று தலைவன் தன் நெஞ்சுக்குச் சொல்லுகிறான். ஆய் என்பானது நாட்டின் கண் உள்ள மலையில் தெய்வம் உறைகின்றது என்பதால் மலை தெய்வத்தால் காக்கப்படுகிறது என்பதாகிறது.

மேலும், மலைக்குப் பலியிட்டு வழிபட்ட குறிப்பினை நற்றிணை எடுத்துக்காட்டுகிறது. மலையில் உறையும் கடவுள் பலியை ஏற்கும் என்ற நம்பிக்கை மக்களிடம் இருந்தது என்பதையும் அறிய முடிகிறது.

“அமர்க்கண் இமான் அருநிறம் முள்காது
பணைத்த பகழிப் போக்குநினைந்து கானவன்
அணங்கொடு நின்றது மலைவான் கொள்கெனக்
கடவுள் ஓங்குவரை பேண்மார் வேட்டெழுந்து
கிளையொடு மகிழும் குன்ற நாடன்”. (நற். 165: 1-5)

என்ற பாடல் வேட்டையின் போது அம்பு குறி தவறியதற்குக் காரணம் மலைவாழ் கடவுளே என்ற கருத்தினனாய், மழை பொழியாததால்தான் தெய்வம் கோபம் கொண்டுள்ளது என்று நினைக்கும் வேடனின் நிலையைச் சுட்டுகிறது. அவன் தெய்வத்தின் கோபத்தைத் தணிக்கச் சுற்றத்தாருடன் வந்து கடவுளை வழிபடும்போது மலைக்குப் பலியிட்டு வழிபடுகிறான். பலியை மலை ஏற்றுக் கொள்ளும் எனும் பொருள்படும் படி பாடல் அமைந்துள்ளதால் தொடக்க கால மனித வாழ்க்கையில் மலை வழிபாட்டுக்குரியதாக இருந்து காலப்போக்கில் மலையில் தெய்வம் உறைகிறது அதை வழிபட வேண்டும் என்ற நிலை உருவாகியதைப் இப்பாடல் காட்டுகின்றது.

இவை போன்றே “அணங்குடைச் சாரல்” (பெரும்) “சூர் மகள்” (நற் 34) “சூர்மலை”(ஐங்.24(9) ஆகிய சொற்றொடர்கள் மலையில் உறைகின்ற தெய்வத்தை வணங்கியதோடு சங்ககால மக்கள் மலையையும் வணங்கிய செய்தியைக் குறிப்பிடுகின்றன.

கடலை வணங்குதல்

கடலை வணங்கும் மரபு பழந்தமிழ் மக்களிடம் இருந்தது என்பதைச் சங்கப் பாடல்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

“அணங்குடை முந்நீர் பரந்த செறுமின்” (அகம். 207:1)

என்ற பாடல் வரி கடலில் தெய்வம் உறையும் என்பதைச் சுட்டிக் காட்டுகிறது. “மலை, காடுகளில் மட்டுமல்லாது கடல் போன்ற நீர் நிலைகளிலும் உறைந்தனவாகிய அணங்கு முதலிய சக்திகளையும் அவற்றின் இடர் உண்டாக்கும் தன்மையைக் கருதி வணங்கிச் சடங்குகள் இயற்றினர்”[8].

கடலை வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வமாகக் கருதியுள்ளனர் என்பதனை,

“பெருங்கடல் தெய்வநீர் நோக்கித் தெளித்தென்” (கலி. 131:1)

என்று தலைவன் தலைவியிடம் கடல் நீர் தெய்வ நீர் என்று கூறி அதன் மீது சூளுரைக்கிறான்.

“சூளும் பொய்யோ கடலறி கரியே” (அகம். 320:14)

என்ற அகநானூற்றடிகள் தலைவன் கடல் தெய்வத்தை சாட்சியாகக் கொண்டு சூளுரைத்த செய்தியை எடுத்துரைக்கிறது.

கடலைக் குலக்குறியாகக் கொண்டு வாழ்ந்த மக்கள் காலப்போக்கில் கடலில் உறையும் தெய்வமும் தங்களை வருத்தும் என்று கருதி அதற்குச் சடங்குகள் செய்து வழிபட வேண்டும் என்று கருதினர். “பேரிரைச்சலும் வீச்சுமுடைய அலைகள், புயல் காற்று, நீரோட்டங்கள் ஆளையே வீழ்த்தக்கூடிய பனவன், சுறா போன்ற கொடிய மீன்கள் ஆகியவற்றின் வடிவில் காணப்படும் இடர்ப்பாடுகளைக் கொண்ட கடற்பரப்பினை இடமாகக் கொண்டு வாழ்ந்ததென்று கருதப்பட்ட அணங்கை மேற்கூறிய அபாயங்களின் ஒருங்கு திரண்ட வடிவமாகத் தம்மை அறியாமலேயே கூடப் பண்டைக்கால மீனவர்கள் கருதியிருக்கலாம். எனவே கட்புலனுக்கு அகப்படாத எவ்வித வடிவ வரையறைக்கும் உட்படாத

ஒரு வலிய ஆற்றலான அவ்வணங்கு பொதுவாக இன்னல் இழைக்கக் கூடியதாக எண்ணப்பட்டது. எனவே அது தமக்கு இன்னல் விளைவிக்காமல் இருப்பதற்கும் வலைவளம் பெருகுவதற்கும் அதனை அமைதிப்படுத்தி வழிபாடு இயற்றும் சடங்கு மரபுகளைக் கடைப்பிடிக்கும் வழக்கத்தைக் கொண்டனர்”[9] என்கிறார் ஆ. தனஞ்செயனின் கூற்று கடல் வழிபடு பொருளாகியமைக்கானக் காரணத்தை வெளிக்காட்டுகிறது.

மரவழிபாடு

தொல் பழங்குடிகளிடம் மரத்தை வழிபடும் வழிபாட்டு முறை இருந்தது. “பழங்கால மக்கள் தங்கள் இனம் அல்லது குழு ஒரு குறிப்பிட்ட மரத்திலிருந்து தான் தோன்றியது என நம்பினர். எகிப்தின் புகழ்பெற்ற பேரரசனான ‘ஒசிரிசு’ அந்நாடு முழுவதும் ‘சாவுக்கடவுளாக’ வணங்கப்பட்டான். பயிர்கள் தழைத்துச் செழிக்கும்போது இவன் பிறப்பதாகவும் அறுவடைக் காலத்தில் இறப்பதாகவும் கூறப்படுகிறது. பெனீசியாவின் அழகுக் கடவுள் அடோனிசு. இவனது தாய் ஒரு மரமாக உருவகிக்கப்படுகிறாள். இத்தகைய வழிபாடுகள் மானுடவியல் அறிஞர்கள் கூற்றான ‘தம் குலம் தோன்றியது குறிப்பிட்ட விலங்கு, மரத்திலிருந்து தான் என்று நம்புவதும் இதனைப் படையல் முதலியவற்றால் வழிபடுவதும் இதன் அடிப்படையாகும்’ என்பதற்குச் சான்றாக அமைகின்றது. இக்கோட்பாடு குலக்குறி அடிப்படை வழிபாடு என மானிடவியலாளரால் குறிக்கப்படும்”[10]. இறந்தவர்களின் ஆவி மரத்தில் தங்கும் என்ற நம்பிக்கையின் காரணமாகவும், மரத்தை வழிபடத் தொடங்கினர். பழங்கால மக்களின் தோற்றக் கொள்கை அவர்களை விலங்குகளோடும், தாவரத்தோடும் நெருங்கிய தொடர்பை ஏற்படுத்தியது. அதனாலே அவர்கள் அவற்றைப் போற்றிப் பாதுகாத்துள்ளனர்.

மரத்தை வழிபடுவதாக இருந்த வழிபாட்டு முறை மாறிக் கடவுள் உறைவதாகக் கருதி மரத்தை வழிபடுதல் என்ற நிலைக்குச் சென்றதையும் சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன.

“எம்மூர் வாயில் ஒண்டுறைத் தடைஇய
கடவுள் முதுமரத்து உடனுறை பழகிய” (நற். 83:1-2)

என்ற பாடல் நீர்த்துறையில் இருக்கின்ற பழமையான மரத்திலே தெய்வம் உறைகின்ற செய்தியைக் குறிப்பிடுகின்றது.

"கடவுள் மரத்த முள்மிடை குடம்பைச்" (அகம். 270: 12)

என்ற பாடலடி மரத்தில் கடவுள் உறைந்திருக்கும் என்ற கருத்தைச் சுட்டுகின்றது.

மன்றம் இருக்கும் இடத்தில் உள்ள பெண்ணை மரத்தில் தெய்வம் உறையும் செய்தியை

"தொன்றுஉறை கடவுள் சேர்ந்த பராரை" (நற். 303:3)

என்ற நற்றிணை பாடலடி காட்டுகின்றது.

அச்சம் தரக்கூடிய சூர் எனும் தெய்வம் ஓமை மரத்தில் உறைந்திருக்கும் செய்தியை,

"சூர்முத லிருந்த ஓமையம் புறவின்". (அகம். 297: 11)

என்று அகநானூறும்

கடம்ப மரத்தில் தெய்வம் உறைகின்ற செய்தியை

"மன்றா மராஅத்த பேஎமுதிர் கடவுள்

கொடியோர்த் தொறூஉம் என்ப யாவதும்" (குறுந். 87:1-2)

என்று குறுந்தொகை சுட்டுகின்றது. கடம்ப மரத்தில் தெய்வம் உறைகின்றது என்றும், அத்தெய்வம் கொடுமை செய்வோரைக் கொன்றுவிடும் என்றும் கருதுகின்ற பழக்கம் மக்களிடம் இருந்ததைக் இப்பாடல் வழி அறியமுடிகிறது. மேலும் கடம்பமரம் முருகனுக்கு உரியது என்பதால் முருகன் உறைவதாகக் கூட நினைத்துப் பார்ப்பதற்கு வாய்ப்புண்டு. இன்றும் மன்றம் மனிதத்தன்மை உடைய இடமாகவும், நீதி வழங்கும் இடமாகவும் இருப்பதால் அதைப் போற்றிப் பாதுகாக்கின்ற நிலையைப் பார்க்க முடிகிறது.

எருமைக் கொம்பு வழிபாடு

முல்லை நிலத்தில் வாழ்கின்ற ஆயர்கள் எருமைக் கொம்பை நட்டு அதைத் தெய்வமாகக் கருதி வழிபட்டனர் என்பதை முல்லைக் கலிப்பாடல் காட்டுகிறது.

"தருமணல் தாழப்பெய் தில்பூவ லூட்டி
எருமைப் பெடையொ டெமரீங் கயரும்
பெருமண மெல்லாந் தனித்தே யொழிய
வரிமணன் முன்றுறைச் சிற்றில் புனைந்த" (கலி 114:12-15)

என்ற பாடல் அடிகள் பெண் எருமையின் கொம்பை நட்டு வழிபட்டதைக் குறிப்பிடுகின்றன. இப்பாடலில் "கொண்டு வந்து குவித்த மணலைத் தங்கும்படியாகப் பரப்பி இல்லத்தைச் செம்மண் பூசித் தெய்வமாகப் பெண் எருமையின் கொம்பினை வைத்து எமர் பெருமணம் எடுக்கின்றனர்"[11] இது அக்கால மக்களின் சடங்கு நிகழ்த்து முறையாக உள்ளது. முல்லை நில மக்களின் வாழ்விற்குப் பெரும் துணைபுரிகின்ற எருமையின் கொம்பு வழிபாட்டிற்குரிய பொருளாகக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. அதுவும் பெண் எருமை என்பதால் வளமையின் பொருட்டுச் சிறப்பிற்கு உரியதாகக் கருதப்பட்டிருக்கலாம் என்பதை இப்பாடலின் மூலம் அறிய முடிகிறது. "பெண் எருமையின் கொம்பை வீட்டினுள் நட்டு வைத்து அதனைத் தெய்வமாகப் பாவித்து வழிபட்டமையையும் அறியப் முடிகின்றது. இது ஆயர்தம் குல வழக்கம் எனக் கருதலாம். இவ்வாறே நெய்தல் நிலத்தவரிடையே சுறவுக்கோடு நட்டுத் தெய்வம் பரவும் வழக்கம் இருந்துள்ளதனைச் சங்க நூல்களால் அறியலாம்"[12].

முல்லைநில மக்களின் 'எருமைக் கொம்பு' வழிபாடு குலக்குறியின் தோற்ற நிலையிலே இருப்பதை உணரலாம். அதாவது சுறாமுள் வழிபாடு என்பது அம்முள்ளில் தெய்வத்தை இருத்தி வழிபடுதல் என்ற நிலையாகும். ஆனால் இங்கு கொம்பையே தெய்வமாகக் கொண்டு வழிபட்டுள்ளனர். எனவே எருமைக் கொம்பு வழிபாடு முல்லைநில மக்களின் பழமையான வழிபாட்டு முறை என்பது புலப்படுகிறது.

சுறாமுள் வழிபாடு

சுறாமுள் வழிபாடு பரதவ மக்களின் வாழ்வியலை இனம் காட்டுகிறது. வழிபாட்டின் மூலம் பண்பாடு குறித்தான இருப்பு அவர்களின் புழங்கு பொருட்களிலும், வாழ்க்கை ஆதாரங்களிலும் இருந்து பெறப்படுகிறது. தங்களுக்கு அறிமுகமில்லாத எந்தப் பொருளும் குலக்குறி அடையாளத்திலோ, வழிபாட்டிலோ இடம் பெறுவதில்லை என்ற நோக்கத்தின் அடிப்படையிலே தங்களுக்கு உணவாக இருக்கக் கூடிய சுறாவின் கொம்பை நட்டு அதில்

தெய்வத்தை உறையட வைத்து வழிபாடு நிகழ்த்தியதைச் சங்க இலக்கியப் பட்டினப்பாலை எடுத்துக்காட்டுகிறது. ‘‘சினைச்சுறாவின் கோட்டில் அணங்கு குடி கொள்ளும் என்பது பண்டைக்காலத்தில் மீனவர்களுடைய, நம்பிக்கையாக இருந்தது. வீட்டிலும், நீர் நிலைகளிலும், மலைச்சாரல் மற்றும் காடுகளிலும் உறைகின்றது என்று கருதப்பட்ட, இனம் காண முடியாத புறச் சக்தியான அணங்கு வலிய ஆற்றல் உடையது, அது தீமை விளைவிக்கக் கூடியது. இவ்வலிய ஆற்றல் கொண்ட அணங்கினை, இன்னொரு வலிய ஆற்றலுடைய நீர்வாழ் விலங்கான வாட் சுறாவுடன் இணைத்து நோக்கியது தர்க்க அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட பண்டையக் கால மீனவரின் சிந்தனையாகும். அதாவது கட்புலனுக்கு அகப்படாத, கடலில் உறையும் வன்மையான ஆற்றலைக் கொண்ட புறச் சக்தியான அணங்கு, கட்புலனுக்கு உட்பட்ட, கடலில் செருக்கித் திரிகிற (மதுரை 112-13) வலிமையுடைய நீர்வாழ் விலங்கான வாட்சுறா மீனின் முள்ளில் (கோடு) தான் குடியேறும் என்று கருதியது அக்காலத்து மீனவரின் தர்க்க அறிவாகும். இந்தச் சிந்தனையின் செயல் வடிவமே சினைச்சுறாவின் கோடு நட்டு மனைச் சேர்த்திய வல்லணங்கு வழிபாடு”[13] என்று மீனவரின் தர்க்க அறிவை எடுத்துக்காட்டுகின்றனர். மேலும் சுறாவினால் மீனவர்கள் கடலில் பல இடர்பாடுகளையும் சந்தித்திருக்கலாம். அதோடு அற்றால் வாய்ந்த ஒரு கருவி, மனித சக்தியைவிட மேம்பட்டது என்ற நிலைபாடும் இச்சுறாமுள் வழிபாட்டிற்கு காரணமாகியிருக்கலாம்.

‘‘சினைச்சுறாவின் கோடுநட்டு
மனைச்சேர்த்திய வல்லணங்கினால்
மடற்றாழை மலர்மலைந்தும்
பிணர்ப்பெண்ணைப் பிழிமாந்தியும்
புன்றலை இரும்பரதவர்” (பட்டின: 86-90)

என்ற இப்பாடலில் சுறா என்று சொல்லாமல் சினைச்சுறா என்றதற்கு வளமை காரணமாகும். ‘‘சினைச் சுறாவைத் தேர்ந்தெடுத்து - அதாவது கருவுற்ற பெண் மீனைத் தேர்ந்தெடுத்து அதன் மருப்பைத் துண்டித்து நட்டு வழிபட்டமை என்னும் வழக்கம் வேறொரு சிந்தனையையும் தாங்கியிருக்கிறது. இங்கு சினை அல்லது கரு என்பது செழிப்பின் அடையாளமாகிறது. எனவே இது வளமை நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலெழுந்த வழிபாட்டுச் சடங்காகவும் தோன்றுகிறது”[14] என்பர். நெய்தல் நில மக்கள் தங்களது குலவாழ்விற்குக் காரணமான சினைச்சுறாவின் கொம்பை நட்டு வழிபாடு நடத்தியிருக்கிறார்கள். தெய்வத்திற்கு

நடத்தும் சடங்கின்போது மேற்கொள்ளப்படும் பண்பாட்டு மரபுகளையும், இவ்வழிபாட்டில் காண முடிகின்றது. மாலை அணிந்து பனையின் கள்ளினை அருந்தி விளையாடுவர் என்பது வழிபாட்டுச் சடங்கின் ஒரு பகுதி என கருத இடமுள்ளது. பரதவர்களின் வாழ்வாதாரம் முழுவதும் கடலையே நம்பியுள்ளது. குறிப்பாக மீன் அவர்களின் முக்கிய உணவுப் பொருளாக இருப்பதால் மீன் பெருக்கத்திற்காக இச்சடங்கை நிகழ்த்தி வழிபாடு செய்திருக்கலாம். "குலக்குறியாக (Totem) அமையும் ஒரு விலங்கினை, அதோடு தொடர்புடைய சமூகக் குழுவினர் கொல்லவோ, தின்னவோ கூடாது என்பது, அவர்களால் கடைப்பிடிக்கப்படும் விலக்கல் கொள்கையாகும் (Taboo). இவ்விலக்கல் கொள்கையை மீறினால், அவர்களுக்குத் தீமை விளையும் என்பது நம்பிக்கை. சிற்சில கட்டங்களில் இக்கொள்கையை மீறுவதற்கும் அனுமதி உண்டு. அவ்வாறு மீறும் வகையில் குலக்குறி விலங்கினைக் கொன்று தின்றவர்கள் அவ்விலங்கின் ஆவியிடம் அதனைக் கொன்றமைக்காக மன்னிப்புக் கோரும் சடங்கினை இயற்றுதல் வேண்டும் என்பது விதி. இல்லையாயின் விலங்கின் ஆவி அவர்களைப் பழிவாங்கிவிடும். குலக்குறியியல் தொடர்பான பண்புகளில் ஒன்றான இது சுறாமுள் வழிபாட்டுச் சடங்கிலும் உள்ளது"[15] என்ற ஆ. தனஞ்செயன் கூற்று இதனை உறுதி செய்கிறது. பட்டினப்பாலை, கடற்கரை நகரத்தைப் பதிவு செய்யும்போது தொல்பழங்குடிகளின் பண்பாட்டு வயமான சுறா கொம்பின் வழிபாட்டு முறைகளையும் பதிவு செய்யகின்றமை நோக்கத்தக்கது.

ஆவிக் கோட்பாடு

தொடக்கத்தில் இனக்குழச் சமூகங்களாக வாழ்ந்த மனிதன் உணவுத் தேவைக்காகப் போராட வேண்டிய நிலை இருந்தது. பிற கருத்தியல்களைக் குறித்த கவலை அவனுக்கில்லை. எனினும் அச்ச உணர்வுக்கு ஆட்பட்ட வேளைகளில் ஆவி பற்றிய நம்பிக்கை அவனிடையே உருப்பெறுகிறது. மனிதனின் இயங்கியலைத் தீர்மானிப்பதில் அவனது எண்ண விளைச்சல்கள் முக்கியப் பங்காற்றுகின்றன. அவனது சிந்தனைக்கும், செயல்பாட்டுக்கும் நுணுகி ஆராயும் அறிவு மட்டுமின்றிக் கற்பனை அறிவும் துணை நின்றுள்ளது. மனிதன் தன் இயங்குப் பரப்பை வளப்படுத்துவதற்கு அல்லது எளிமைப்படுத்துவதற்குப் பல கண்டுபிடிப்புகளை நிகழ்த்தினாலும் கற்பனாத்துவம் நிறைந்த இயற்கை ஆழ்ந்த நிகழ்வுகளைப் பற்றிய சிந்தனை கொண்டிருந்திருக்கிறான். இவற்றைப் பின்புலமாகக் கொண்டு மனித நடத்தைகளை அல்லது வாழ்வியலை ஒழுங்குப்படுத்துவதற்கான ஒரு முறையியலைத் தொன்மைக் காலத்தில் மனிதன்

தோற்றுவிக்கின்றான். அதன் வழியில் வந்ததுதான் நல்ல ஆவி (கடவுள்), தீய ஆவி (பேய்) என்பதான கருத்துருவாக்கங்களாகும்.

மனித இயங்கியல் முழுவதையும் தனது கட்டுப்பாட்டில் வைத்திருக்கும் சமய நிறுவனங்களின் தோற்றுவாய் ஆவிக்கோட்பாடு சார்ந்தது என்பது 'எட்வர்டு பர்னட் டைலர்' என்பவரின் கருத்தாகும். இவர் "சமயம் ஆவிகளின்பால் ஏற்பட்ட நம்பிக்கையிலிருந்து தோன்றியது"[16] என்கிறார். இயற்கையின் செயல்பாடுகளை அறிய முற்பட்டும் விடை காண முடியாத நிலையில் ஒவ்வொரு செயல்பாட்டுக்கும் காரணமாக ஆவி இருப்பதாக உணர்கின்ற போது ஆவிசார் சிந்தனை தோன்றியது. "வெள்ளம், புயல், சூறாவளி, இடி, மின்னல் ஆகிய இயற்கை நிகழ்ச்சிகள் தொடங்கிக் கனவில் கண்ட நிகழ்ச்சிகள், எதிரொலி, சொந்த நிழல் நீரில் தெரிவது வரை அனைத்துச் செயல்களுக்கும் எவை காரணம் என விடை காணவியலாத இறுதிக்கட்டத்தில் அவர்கள் எதிர்கொண்ட ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சிக்குப் பின் ஓர் ஆவி உள்ளது. அதுவே அச்செயல்களை இயக்குகிறது என்ற முடிவுக்கு வந்துவிட்டனர்"[17].

கனவுகளின் அர்த்தத் தளங்கள் அவர்களின் புரியாத தன்மையை மேலும் வலுவாக்கின. கனவுகளுக்குப் புதுப்புது விளக்கங்களைச் சொல்வதற்கு முற்பட்டனர். பின்னர் நடக்கவிருக்கும் நிகழ்வுகளை முற்கூட்டியே அறிவதாக எண்ணிக் கொண்டனர். கனவுகளுக்கு விளக்கம் கூறுவதற்கென்றே ஒரு கூட்டம் இருந்தது. இவர்கள் முதியோர்களாகவும், அனுபவம் மிக்கவர்களாகவும் இருப்பர். கனவுகளை வைத்துக் கொண்டு நடக்கவிருக்கும் நிகழ்வுகளை முன்கூட்டியே கணித்துப் பலன்களின் காரண காரியங்களை அறிய முற்பட்டு ஆவி சார்ந்த கருத்தினை உருவாக்கினர். "இயற்கை நிகழ்ச்சிகளில் ஏற்பட்ட பிரமை போன்றே உளவியல் மனவியல் செயல்களிலும் அவர்கள் மருட்சியுடன் புரிந்து கொண்டனர். தொன்மை மக்கள் கனவு, நனவு, உறக்கம், இறப்புப் பற்றிச் சிந்திக்கத் தொடங்கினர். அவர்களின் கனவிலும், தூக்கத்திலும் இறந்த மூதாதையர்களையும் பல்வேறு செயல்களையும் கண்டனர். கனவில் ஏற்பட்ட அந்நிகழ்ச்சிகள் அவர்களுக்குள் ஒருவகைப் பிரமையை ஏற்படுத்தி மாயையான அனுபவத்தை உண்டாக்கின. அதனைத் தொடர்ந்து பகற்பொழுதில் அவர்கள் உரக்கக் கத்தியபோது சில சமயங்களில் அவ்வொலியை எதிரொலியாகக் கேட்டனர்"[18]. இவ்வாறு கனவில் கண்ட நிகழ்ச்சிகள், எதிரொலி, சொந்த நிழல் நீரில் தெரிவது வரை அனைத்துச் செயல்களுக்கும் ஆவிச் செயல்பாடே காரணமெனக் கருதினர்.

தொன்மை மக்கள் ஆவியை ‘உலவும் ஆவி’, ‘உடல் ஆவி’ என இரண்டு வகைகளாகக் கருதினர். ‘‘தொன்மை மக்கள் ‘ஆவி-உடல்’ என்ற கருத்தாக்கத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்ட பின்னர் அடுத்த கட்டத்தில் உலவும் ஆவி, உடல் ஆவி என்ற இரண்டு ஆவிகள் உடலில் உள்ளன என்று நம்பினர். உலவும் ஆவி உடலிலிருந்து வெளியே சென்று அன்றாடச் செயல்களோடு தொடர்புற்றுப் பின் மீண்டும் உடலுக்குள் வந்தது உறைகிறது. ஆனால் உடல் ஆவி எப்போதும் உடலுக்குள்ளேயே உறைந்துள்ளது. அது எப்போது உடலை விட்டு வெளிப்படுகிறதோ அப்போதே இறப்பு நிகழ்கிறது. உலவும் ஆவி சுவாசத்திற்கும் உடலின் நிழல் தெரிவதற்கும் காரணமாக அமைகிறது. உடல் ஆவியோ இரத்தம், தலை (உடல் அவி இருப்பதாக எண்ணிய உறுப்பு) ஆகியவற்றின் உருவகமாக இருக்கிறது என நம்பினர்”[19].

மனிதனிடம் காணப்பட்ட உலவும் ஆவி, உடல் ஆவி என்ற கருத்தாக்கத்தின் விளைவால் பச்சைச் சடங்கு, உலர்ந்த சடங்கு என்ற இரண்டு வகைச் சடங்குகள் காணப்படுகின்றன. ‘‘மனிதனிடம் இவ்விரு உடற்கூறுகள் உள்ளன என்ற நம்பிக்கையால் விளைந்தவையே, பச்சைச் சடங்கு, உலர்ந்த சடங்கு என்பது இருவகை ஈமச்சடங்குகளாகும். இறந்தவுடன் பச்சைச் சடங்கையும், இறந்தவரின் ஆவி இனிமேல் திரும்பி வராது என முடிவு செய்த பின்னர் உலர்ந்த சடங்கையும் செய்தனர். பச்சைச் சடங்கானது உடல் ஆவி பிரிந்து இறப்புக்குள்ளான சதைப் பகுதிக்குச் செய்யப்பட்டது. உலர்ந்த சடங்கானது ஒருவரது ஆவி இறந்த பின்னும் சில காலம் வரை அவர்கள் பகுதிகளில் உலவும் என்றும் பின்னர் இறுதியாக ஓரிடத்தில் உறையும் என்றும் நம்பி அவ்வாறு உறைந்த பின் அவரது ஆவிக்குச் செய்த சடங்காகும்”[20] என்பதிலிருந்து ஆவி சார்ந்த நம்பிக்கைகளும் அவற்றிற்குச் செய்யப்பட்ட சடங்குகள் பற்றியும் அறிய முடிகிறது.

ஆவிசார் செயல்பாட்டு வடிவம்

புராதனச் சமுதாய மக்களின் செயல்பாடுகள் இயற்கை வழிபட்டதாக இருந்துள்ளன. இயற்கையின் ஆற்றலைக் கண்டு அஞ்சக் கூடிய மனநிலையை உடையவர்களாக இருந்ததால் குழுவாழ்வை மேற்கொள்ள வேண்டிய தேவை ஏற்பட்டு அதன்படி குழுவாக வாழ்ந்தனர். குழுவாழ்வில் பொருள்களைப் பயன்படுத்தும் முறை உற்பத்திக்கு வழிவகுக்கும் போது கற்பனையும் பயன்பாட்டுக்கு வந்தது. கற்பனைகள் செயலாக்கம் பெறும்போது பொருள் உற்பத்தி முறைகளும் கருத்தியல்களும் தோன்றின. கற்பனைக்கான

தாக்கத்தில், அதன் உருவாக்கமும் தன்மைகளும் விவாதிக்கப்பட்டன. இதன் விளைவாக அதற்கான இயங்கு பரப்பைத் தீர்மானிப்பதற்குச் சில செயல் வடிவங்களை அவற்றிற்குக் கொடுத்துக் காக்கப்படுகின்றன. மனிதன், பொருளியலோடு தொடர்புடைய மந்திரம் செயலிழக்கின்ற போது அதற்குப் பதிலியாக அதீத ஆற்றல் அல்லது சக்தி கொண்ட ஆவி சார் செயல் வடிங்களை உற்பத்தி செய்துதான். உற்பத்தி செய்ததுடன் அவற்றை வணங்கி அணுகியிருந்தல் அல்லது அவற்றிலிருந்து விலகி இருத்தல் என்ற நிலைகளில் கருத்தியலை கட்டமைத்துப் பாதுகாக்கவும் செய்தான். அச்சத்தின் காரணமாக ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் ஆவி அல்லது ஆன்மா இருக்கிறது என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் அவற்றை வணங்கத் தலைப்பட்டான். இயற்கையை வணங்கிய மனிதச் சமுதாயம் காடு, மலை, கல், மரம். கடல் ஆகியவற்றில் ஆவி உறைவதாக நம்பியது. இது ஆவிசார் கொள்கையின் அடிப்படைக் கருத்தாகும். ஆவிக் கருத்தியலுக்கு உட்பட்ட பேய், அணங்கு போன்ற அதீத ஆற்றலுடன் அச்சுறுத்தும் தன்மை கொண்ட ஆவி சார் செயல்பாட்டு வடிவங்களைச் சங்கப் பாடல்கள் பதிவு செய்துள்ளன. எனவே ஆவி பற்றிய சங்க இலக்கியக் கருத்தியலை, மானுடவியல் குறிப்பிடும் ஆவிக் கோட்பாட்டுடன் ஒப்பிட்டு விளக்குவதாக இவ்வியல் அமைந்துள்ளது.

ஆவிச் செயல்பாடு

ஆவி பற்றியச் சிந்தனை இரு நிலைகளில் அறியப்படுகிறது. அதாவது மனிதனைப் போன்றே இயற்கைக்கும் ஆவி உண்டென்பதாகவும் மனித ஆவி (உயிர்) இயற்கைப் பொருட்களான மலை, மரம், காடு, கடல் ஆகியவற்றில் உறைகிறது என்பதாகவும் அறியப்படுகிறது. ‘‘இயற்கையின் சீற்றத்திற்கும் கனவின் வியத்தகு நிகழ்ச்சிகளுக்கும், எதிரொலி கேட்டதற்கும், அந்தந்தப் பொருள்களில் உறையும் ஆவிகளே காரணமென நம்பத் தலைப்பட்ட தொன்மை மக்கள் வாழ்வுக்கும் இறப்புக்கும் ஆவிகளே காரணமெனக் கருதினர்’’[21]. சங்க இலக்கியத் தரவுகளின் படி இறப்பிற்குப் பிறகு உறைகின்ற ஆவியைப் பேய் என அடையாளப்படுத்துவதோடு, அதன் வளர்நிலையில் வருத்தும் தெய்வமாகக் கருதப்படுகின்ற அணங்கும் அறியப்படுகிறது. இறந்தவர்களின் ஆவி கல் மற்றும் மரத்தில் உறையும் என்று தொன்மைக் கால மக்கள் நம்பிக்கை கொண்டிருந்தனர் என்பதை நடுகல், மரவழிபாடு ஆகியவை காட்டுகின்றன. ‘‘தம் ஆவி, மரம் முதலாக பொருளில் இருக்கும் நம்பிக்கையே உடல் அழிந்த பின்னும் அந்த மரம் போன்ற கல்லில் இறந்தவனின் ஆவி தங்கி இருக்கும் என்று நம்பச் செய்தது. இவ்வாறு ஆவி கல்லில் குடி புகுந்திருக்கும் என்ற

நம்பிக்கை, தமிழகப் பழங்குடியிடம் இருந்திருத்தல் வேண்டும். காட்சி அல்லது கல் காண்டல் என்று நடுகல்லின் தோற்றக் காரணம் ஆதல் கூடும்''[22] என்று ஆதி மனிதனின் ஆவி நம்பிக்கையை எடுத்துக் காட்டுவர்.

நடுகல் தெய்வம்

நடுகல்லைச் சங்ககால மக்கள் தெய்வமாகக் கருதி வழிபட்டனர். “போரிலே வீரச் செயல் புரிந்து இறந்து போன வீரர்களுக்குக் கல்நட்டு வணங்கும் வழக்கம் தமிழ்நாட்டில் இருந்தது. வீரர்களின் நினைவுக்குறியாக நடப்பட்டக் கல்லில் ஆவ்வீரர்கள் குடிகொண்டு இருப்பதாகவே கருதினர். அந்தக் கற்களுக்குப் படையலிட்டு வணங்கி வழிபாடு செய்தனர். விழா எடுத்துக் கொண்டாடினர். இது தமிழர்களின் பழைய வழக்கமாக இருந்தது. இந்த வழக்கமே தமிழ்நாட்டில் விக்கிரக வணக்கம் வளர்வதற்கு அடிப்படையாக அமைந்தது”[23] என்பார் சாமி சிதம்பரனார்.

''ஒலிமென் கூந்த லொண்ணுத லரிவை
நடுகற் கைதொழுது பரவு மொடியாது” (புறம். 306: 3-4)

என்று நடுகல்லை வணங்கியதை புறநானூறு காட்டுகிறது. ''போரில் வீழ்ந்துபட்ட, புதைக்கப்பட்டவர்களாகக் கருதுதற்குரிய போர் வீரர் பலருக்கு ஆவ்வவ்விடத்திலேயே வீரக்கற்கள் நடப்பட்டன என்பதைப் பல பாடல்கள் கூறுகின்றன. ‘இவ்வீரர்கள் பல சமயங்களில் காவல் தெய்வங்களாக ஆல்லது சிறு தெய்வங்களாக ஆயினர், உணவும் மலரும் படைத்து’ வழிபட்டனர்”[24] என்று வீரவழிபாட்டு மரபைப் பற்றிக் கூறுவர்.

அதியமான் நடுகல்லானான் என்ற குறிப்பை,

''இல்லா கியரோ காலை மாலை
அல்லா கியர்யான் வாழு நாளே
நடுகற் பீலி சூட்டி நாரரி” (புறம். 232:1-3)

என்ற பாடலின் வழி ஔவையார் சுட்டுகிறார். நடுகல்லான வீரர்கள் போரில் உடுபடும் வீரர்களுக்கு வெற்றியை ஒட்டித் தருவதாக நம்பப்பட்டது. “போரில் வெற்றி விழைவோர் நடுகல்லை வணங்கி வெற்றி தமக்குக் கிட்டுமாறு தம்மை வாழ்த்தி வேண்டுவர். முதற்கண் நடுகல் வீரத்தின் ஞாபகார்த்தமாய் இருந்தது, பிறகு வீரத்தின் சின்னமாகி ஆதற்குப் பின் வெற்றி விழைந்தோர்க்கு

ஆதனைத் தரவல்ல கடவுளாகவும் ஆயிற்று”[25] என்று ந. சுப்பிரமணியன் சங்க கால வாழ்வியலில் வீரவழிபாட்டு மரபின் நம்பிக்கையை எடுத்துக் காட்டுகிறார்.

அணங்கு - பொருளும் விளக்கமும்

‘‘அணங்கு என்பதற்கு தமிழ்ப் பேரகராதி ‘‘வருத்தம், நோய், அச்சம், கொலை, தெய்வம், தெய்வமகள், வருத்திக் கொல்லும் தெய்வமகள், தெய்வத்திற்கொப்பான மாதர், பேய், வெறியாட்டு, சண்டாளன், அழகு, வடிவு, குட்டி ஆகிய பதினைந்து பொருள்களைக் கூறுகின்றது”[26] தமிழ்ப் பேரகராதி தருகிறது. மனிதனை வருத்தி அச்சம் கொடுக்கக் கூடியது என்று கருதிய நிலைகளைச் சங்க இலக்கியம் பதிவு செய்திருக்கிறது. புனிதம் சார்ந்து கற்பிதம் செய்யப்பட்ட அணங்கு புனிதம் இருக்கும் வரையில் மட்டுமே அவ்விடத்தில் இருக்கும் தன்மையுடையது. அணங்கு உறையும் இடம் பற்றி ஜி.எல். ஹார்ட் கூறும்போது ‘‘அந்த சக்தி பெரும்பாலும் கற்புடையப் பெண்டிர், மன்னன், முரசு, குறிப்பிட்ட இடங்கள், நற்கற்கள், இறந்தோரின் உடல்கள், விதவைகள் மற்றும் பருவமடைந்த பெண்கள் ஆகியவற்றில் புனிதத் தன்மை காக்கப்படும்வரை தங்கிருந்து காக்கும்”[27] என்பார். பாலியல் சார்ந்த நடவடிக்கைகளை ஒழுங்குப்படுத்துவதற்காக அணங்கின் மீது ஏற்றி மக்களை நல்வழிப்படுத்துகின்ற வழக்கம் சங்க காலத்தில் இருந்துள்ளது. அணங்கு அணங்குவது பெரும்பாலும் களவுக் காலத்திலேயாகும். எனவே பாலியல் ஒழுக்கமின்மையோடு இருந்தால் அணங்கு தண்டிக்கும் என்ற நம்பிக்கையை மக்களிடம் ஏற்படுத்தினர். ‘‘சான்றாக அவர் கற்புடைய மனைவி தன் கற்பினைக் காக்கவிட்டால் அணங்கு பேராற்றல் பெற்று அடங்காது அவளது கணவனுக்கோ அல்லது அவனைச் சார்ந்தோர்க்கோ அல்லது அவளது உறவினர்க்கோ பேரிழப்பை உண்டு பண்ணும்”[28]. அச்சம் கொண்டிருக்கும் மக்களை ஆற்றுப்படுத்துவதற்கு வேலன் என்ற பூசாரிகள் இருந்து அவர்களை வழிநடத்தினர். ‘‘மலை, காடு, கடல் மற்றும் ஏனைய நீர்நிலைகளில் உறைவது, அரூப வடிவினது, தீண்டித் துன்புறுத்துவது”[29] என்று அணங்கு பற்றிக் கூறுவார் தனஞ்செயன். இதிலிருந்து அணங்கு வருத்தும் தன்மை கொண்ட வழிபாட்டுக்கு உரிய சக்தியாகச் சங்ககால மக்கள் அறிந்திருந்தனர் என்பதை அறிய முடிகிறது.

அணங்கு உறையும் இடங்கள்

அணங்கு மலைகளில் உறைந்திருந்தது என்பதை ‘‘அணங்குடை நெடுங்கோடு” (அகம்.272), ‘‘அணங்குடைச் சிலம்பு” (அகம்.198), ‘‘அணங்குடைச்

சாரல்” (பெரு.493), “அணங்குடை நெடுங்கோடு” (நற்.288), “அணங்குடை நெடுவரை” (அகம்.22) என்று பாடலடிகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

“பெருங்கடல் பரப்பின் அமர்ந்துறை அணங்கோ” (நற்.155),
“அணங்குடை முந்நீர்” (அகம்.207)

என்ற பாடலடிகள் அணங்கு கடலில் உறைந்ததைக் காட்டுகின்றன.

“உண்துறை அணங்கு” (ஐங்.28), “அணங்குடைப் பனித்துறை” (ஐங். 174) என்று ஐங்குறுநூற்று பாடல்கள் அணங்கு நீர் நிலைகளில் உறைந்ததைக் குறிப்பிடுகின்றன..

அணங்கு வீட்டில் உறையும் என்ற நம்பிக்கை மக்களிடம் இருந்தது என்பதை

“மணம்புணர்ந் தோங்கிய அணங்குடை நல்லில்” (மது.578)

என்ற பாடலடி சுட்டுகிறது.

அணங்கு காட்டில் உறையும் என்பதை,

“படுபிணங் கவரும் பாழ்படு நனந்தலை
அணங்கென உருத்த நோக்கின் ஐயென” (அகம்.319: 5-6)

என்ற பாடலடிகள் காட்டுகின்றன.

அணங்கு நகர் என்ற கோயிலில், முன்றிலில், போர்க்களத்தில், காவன் மரத்தில் உறையும் என்பதை,

“அணங்குடை நகரின் மணந்த பூவின்” (அகம்.99:9)

என்றும்

“மந்தி சீக்கு மணங்குடை முன்றிலின்” (புறம்.247:4)

என்றும்,

“தணங்குடை மரபி னிருங்களந் தோறும்” (புறம்.392:8)

என்றும்

"துளங்கிருங் குட்டந் துளங்க வேலிட்
டணங்குடைக் கடம்பின் முழுமுத றடிந்து" (பதிற்று.88:5-6)

என்றும் பாடலடிகள் சுட்டுகின்றன.

சங்கப் பாடல்களைக் கொண்டு அணங்கு உறையும் இடம் புனிதமாகக் கருதப்பட்டிருக்கிறது அல்லது புனிதமாகக் கருதப்பட்ட இடத்தில் அணங்கு உறையும் என்ற நம்பிக்கை வழக்கிருந்தமையை அறிய முடிகிறது. சில பொருட்களைப் புனிதமாகக் கருதி அதைப் போற்றுவதும் வழிபடுவதும் 'குலக்குறி நம்பிக்கையாகும்'. காலப்போக்கில் குலக்குறியாக நம்பிப் பாதுகாத்தப் பொருள்களில் அணங்கு என்ற தெய்வம் உறைவதாக எண்ணுகின்ற நம்பிக்கையை வளர்த்துள்ளதைத்தான் இப்பாடல்கள் காட்டுகின்றன. "இவ்வாறு ஒரு குறிப்பிட்ட வழிபாட்டுச் சடங்கில் அவி பற்றிய சிந்தனைகள் - அதாவது, ஆவிக் கொள்கை மற்றும் அனிமேட்டிசம் தொடர்பானவை - மந்திரச் சடங்கு பற்றிய எண்ணங்கள், குலக்குறியியல் தொடர்பான கொள்கைகள், வளமை வழிபாட்டுக் கூறுகள், போலி உருவ வழிபாடு ஆகியவை ஒருங்கே காணப்படுமாயின் அதனை என்ன பெயரிட்டு அழைப்பது? மானிடவியல் நூலாசிரியர்கள் கூறுகின்றனர். இதில் பிரச்சனைகள் எதுமில்லை. இவ்வாறு பல்வேறு கூறுகளையும் உட்கொண்டதாகவும் அனிமேட்டிசம் அமையும் என்பதற்குச் சான்றுகள் பல உண்டு. மேலும் அனிமேட்டிசத்தின் இயல்புகளில் இவ்வகைக் கலவைக் கூறுகளை ஏற்பதும் ஒன்றாகும்"[30] என்ற ஆ. தனஞ்செயனின் கூற்று இதனை உறுதி செய்கிறது.

உருவம் பற்றிய கருத்து

அணங்கு வேண்டிய உரு ஏற்கும் தன்மை கொண்டதைச் சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன.

"பாயல் வளர்வோர் கண்ணினது மடுப்பப்
பானாட் கொண்ட கங்கு லிடையது
பேயும் அணங்கும் உருவுகொண் டாய்கோற" (மது.630-632)

என்ற பாடல் அணங்கு வடிவம் கொள்ளும் நிலையினைச் சுட்டுகிறது. "இரவின் பதினைந்தாம் நாழிகையை முடிவாகக் கொண்ட மூன்றாம் யாமப் பொழுதில், பேய்களும், வருத்தும் தெய்வங்களும் வடிவு கொண்டு கழுதுகளுடன் சுழன்று திரியும்"[31] என்று கூறுகின்றனர். மேலும்,

“சூருடைச் சிலம்பில் சுடர்ப்பூ வேய்ந்து

தாம்வேண்டு உருவின் அணங்குமார் வருமே” (அகம்.158: 8-9)

என்ற அடிகளையும் இதற்குச் சான்றாகக் கொள்ளலாம்.

அணங்கு வேண்டிய உருக் கொண்டு நள்ளிரவில் நடமாடும் என்பதை

“அணங்குகால் கிளரும் மயங்கிருள் நடுநாள்” (நற். 319:6)

என்று நற்றிணை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இங்கு அணங்கு என்பதற்குப் ‘பேய்’ என்றே உரை எழுதுவார் நாராயணசாமி ஐயர். “பேய்களும் வெளிப்பட்டு உலவா நிற்கும்”[32] என்பது இவரது கூற்று. இதிலிருந்து பேயின் வளர்நிலையே அணங்கு என்று கருத இடமுள்ளது.

சூர்

அணங்கைப் போன்றே அச்சம் தரக்கூடிய நிலையில் இருந்த மற்றொரு தெய்வம் சூர் என்பதாகும். சூர் ஆண், பெண் என்ற நிலைகளில் கருத்தியல் உருவாக்கப்பட்டதன் விளைவு சூர், சூரர மகளிர் என்ற சொற்களின் பயன்பாடாகும். “தொடக்க காலத்தில் நிலவிய இயற்கை வழிபாட்டின் எச்சமே இவ்வாறு பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் குறிக்கப்படும் சூர், சூரர மகளிர், வரையர மகளிர் ஆகிய மலைவாழ் தெய்வங்கள் பற்றிய செய்திகளுக்குக் காரணமெனலாம்”[33] என்பதிலிருந்து சூர் மலையில் உறைகின்ற தெய்வமாகவே சங்ககால மக்களால் கருதப்பட்டிருக்கிற நிலையினை அறிய முடிகிறது. “சூர் என்பது அச்சம், தெய்வம், சூரபன்மா போன்ற பொருட்களைத் தரினும் பழந்தமிழிலக்கியத்தில் இச்சொல்லாட்சி மலையுறைத் தெய்வத்தை உணர்த்துவதற்கே பெரும்பாலும் பயன்பட்டிருப்பதனை இலக்கியக் குறிப்புகள் தெரிவிக்கின்றன”[34].

சூர் மலையில் தங்கியிருந்தது என்பதை,

“சூர்மலை நாடனை யறியா தோனே” (ஐங்.249:4)

என்ற அடிகளும்,

சூர் காட்டில் உறையும் என்பதை,

“சூர்முத லிருந்த ஐமையம் புறவின்” (அகம்.297:11)

என்ற அடிகளும்,

சூர் மகள் மலையில் உறைந்திருப்பாள் என்பதை,

"பெருவரை யடுக்கம் பொற்பச் சூர்மகள்" (நற்.34:4)

என்ற பாடலடிகளும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

"சூரர மகளிர் என்போர் 'அச்சம் தரும் தெய்வ மகளிர்' என்ற நிலையிலேயே காட்டப்பட்டிருக்கின்றனர்"[35].

சூரர மகளிர் சுனையில் உறைவர் என்பதை

"கவிரம் பெயரிய உருகெழு கவாஅன்
நேர்மலர் நிறைசுனை உறையுஞ்
சூர்மகள் மாதோ என்னும்என் னெஞ்சே" (அகம்.198: 15-17)

என்ற பாடலடிகள் காட்டுகின்றன.

சூரர மகளிர் போன்றே வானவ மகளிர், வரையர மகளிர், வானர மகளிர், வானுறை மகளிர் ஆகியோரைப் பெண் தெய்வமாக எண்ணி வணங்கினர். இத்தெய்வ மகளிர் அழகு நிறைந்தவர்களாகக் காட்சி தந்ததாகச் சங்க இலக்கியம் பதிவு செய்துள்ளது.

"வரையர மகளிர்ப் புரையுஞ் சாயல" (ஐங்.255: 2)

என்றும்

"வரையர மகளிரின் அரியள்" (அகம்.342: 12)

என்றும் வரையர மகளிர் பற்றிய குறிப்பைச் சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன.

சூரர மகளிர் 'சக்தி வாய்ந்தவள்' என்பதால் அவள் மீது தலைவன் சூளுரைக்கிறான் என்பதை,

"நேரிறை முன்கை பற்றிச்
சூரர மகளிரோ டுற்ற சூளே" (குறு.53: 6-7)

என்று குறுந்தொகை குறிப்பிடுகிறது.

தெய்வ மகளிர் உண்மை (உலக மகளிர்) மகளிரைப் போல் விளையாடித் திரிவார்கள் என்பதனை

"விண்டோய் வரைப்பந் தெறிந்த வயாவிடத்
தெண்டா ழருவி அரமகளி ராடுபவே" (கலி.40: 22-23)

என்றும்,

"சீர்திகழ் சிலம்பகம் சிலம்பப் பாடிச்
சூரர மகளிர் அடுஞ் சோலை" (திரு:40-41)

என்றும்

"கயிறூர் பாணியில் தளருஞ் சாரல்
வரையர மகளிரிற் சாஅய் விழைதக" (குறிஞ்சி.194-195)

என்றும் சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன.

வானவ மகளிர்

இவர்கள் வரையர மகளிரைப் போன்றே தெய்வத் தன்மை உடையவர்கள். வானத்தை இருப்பிடமாகக் கொண்டிருக்கும் வானவ மகளிர் மலைப்பகுதிகளிலும் உறைவர். "இவர்கள் வானை இருப்பிடமாகக் கொண்டவர்களாகக் கருதப்பட்டமையினை இலக்கியத்தில் வானுறை மகளிர், அந்தர மகளிர், வானவ மகளிர், வானர மகளிர் எனச் சுட்டியிருக்கும் நிலைகள் தெரிவிக்கின்றன. இவர்கள் வரையர மகளிரைப் போல் தெய்வமகளிராகக் கருதப்பட்டமையினை இலக்கியத்திலும் பயின்று வந்துள்ள நிலைகள் கொண்டுணர்கிறோம்"[36].

"பொன்படு நெடுங்கோட்டு இமயத்து உச்சி
வானர மகளிர்க்கு மேவல் ஆகும்" (நற்.356: 2-4)

என்ற பாடல் வானர மகளிர் மலைகளில் உறைந்தனர் என்பதைக் குறிப்பிடுகிறது. பெரும்பாலும் வானர மகளிர் உயரமான பகுதிகளில் இருப்பர், இல்லையென்றால் வானத்தில் உறைவர் என்று பாடல்கள் காட்டுகின்றன.

முருகன் தனது கையால் வானர மகளிர்க்கு மாலையிட்டான் என்பதான குறிப்பை

“நீனிற விசும்பின் மலிதுளி பொழிய ஒருகை
வானர மகளிர்க்கு வதுவை சூட்ட” (திரு.116-117)

என்று திருமுருகாற்றுப் படை எடுத்துக் காட்டுகிறது. திருமுருகாற்றுப்படைக் கண் நக்கீரர் முருகனை உருவகிக்கும் நிலையில் அவனது ஐருகை இந்திரன் மகளான தேவயானைக்கு மணமாலை சூட்டிய நிலையினையும், ஒருவகை வானர மகளிர்க்கு வதுவை சூட்டிய நிலையினையும் குறிப்பிடுகிறார். வானர மகளிர் வருத்தும் இயல்புடையவர் என்பதை,

“நீனிற விசும்பில் அமர்ந்தனர் ஆடும்
வானவ மகளிர் மானக் கண்டோர்” (மது.581-582)

என்று மதுரைக் காஞ்சி எடுத்துரைக்கிறது.

பூதம் கொல்லிமலையில் கொல்லிப் பாவையை நிறுவியது என்பதான குறிப்பை,

“பூதம் புணர்த்த புதிதியல் பாவை” (நற்.192:9)

என்ற பாடல் காட்டுகிறது. இப்பாடல் பூதத்தைத் தெய்வமாகக் காட்டுகின்றது என்றாலும் மக்களின் ஆவி வழிபாட்டிலிருந்தே தெய்வம் என்ற நிலைக்குப் பூதம் மாற்றம் பெற்றிருக்கிறது என்று எடுத்துக் கொள்ளலாம். இது போன்று அச்சம் தரக்கூடிய அணங்கு, முருகன் என்ற திணை நிலைக்கடவுளாக, முருகணங்காக மாற்றமுற்றதைச் சங்க இலக்கியம் காட்டுகிறது. திணை நிலைத் தெய்வங்களில் முருகன் மட்டுமே அணங்கு என்ற நிலையிலிருந்து உருவாகியது. மற்ற தெய்வங்கள் தொன்மம் என்ற நிலையிலேயே அறியப்படுகின்றன.

பேய் பற்றியக் கருத்தாக்கம்

துன்பம் தரக்கூடியதும், அச்சத்தை விளைவிக்கக் கூடியதுமாகக் கருதிய ஓர் ஆற்றலைப் பேய் என்ற சொல்லால் அழைத்ததற்கான சான்றுகள் பல பாடல்களில் உள்ளன. “பேய் என்பது மனித மனம் அச்சம் காரணமாகச் சில கற்பிதங்களின் அடிப்படையில் அமைத்துக் கொண்ட அச்சம் தரும் உருவ அமைதியையும் பண்பியல்புகளையும் கொண்ட ஒன்றாகவே தென்படுகின்றது. இப்பேய் பற்றிய கருத்தேற்றம் பற்றித் தமிழவன், ‘இயற்கையின் ஆற்றலைத் தன் தேவைக்கேற்ப ஆளுகிற வலிமையை அவன் பெறவில்லை. இயற்கையின்

இயக்கத்திற்குரிய காரணங்களை அவன் ஆய்ந்தறியாத நிலையில் இயற்கையின் ஆற்றலில் பல அம்சங்களை அவன் கற்பனையில் மனித விகாரமாகவும் விலங்கு விகாரமாகவும் அமைந்த பேயுருவங்களாகப் படைத்து அவற்றை நம்பினான்”[37] என்று தமிழவனை மேற்கோள் காட்டிக் கூறுவார் காந்தி. பேய் என்பது இறந்தவர்களின் ஆவி என்பதைச் சங்கப் பாடல்கள் சுட்டவில்லை. எனினும் பேயை,

“அவிர்தொடி கொட்பக் கழுதுபுக வயரக்
கருங்கட் காக்கையொடு கழுகுவிசும் பகவச்” (ஐங்.314: 1-2)

என்று பிணங்களோடு தொடர்புபடுத்திச் சங்க இலக்கியம் சுட்டுகிறது. “நிணம் தின்னும் வெறியில் பேய்கள் சுற்றித் திரிவதனால் அவை அணிந்த வளையல்கள் சுழல்வனவாயின. வளையல் சுட்டப்பட்டமையின் அப்பேய்கள் பெண் பேய்கள் என்பது பெறப்பட்டது”[38] என்று பேய்க்குப் பெண் வடிவம் கொடுத்துக் கற்பனை செய்துள்ளனர். பேய் நிணம் தின்னுதல் என்பது மனித மாமிசத்தை உண்பதாகும். இயற்கைக்கு ஆவி இருப்பதைப் போலவே இறந்தவர்களின் ஆவியும் அலைந்து கொண்டிருக்கும் என்ற நிலையில் அதைப் பேய் என்று கூறி அதற்கும் வடிவம் கொடுத்தார்கள். “இயற்கை ஆற்றலுக்கு ஆவி (உயிர்ப்பு) உண்டென்று ஆதிகுடிகள் நம்பினர். ஆவிகள் ஏதோ காரணங்களால் சினம் கொண்டு சீறுகிறது என்றும் கருதினர். அவற்றைத் திருப்திப்படுத்தி அவை தரும் துன்பங்களிலிருந்து தம்மைக் காத்துக் கொள்ளச் சில வழிபாடுகளை மேற்கொண்டனர். இது போன்றே இறந்துபட்ட மனிதனின் உயிர் ஆவியாக அலைந்து நன்மையும், தீமையும் செய்து வருவதாகக் கருதினார்கள். இந்நிலையில் நன்மை செய்யும் ஆவிகளைப் போற்றவும், தீமை செய்யும் ஆவிகளை அமைதிப்படுத்தவும் (சாந்தி செய்தல்) ஆவி வழிபாடுகளை மேற்கொண்டனர்”[39] என்று ஆவி வழிபாடு பற்றி விளக்குவர். மனிதன் உணர்வுவயப்பட்ட நிலையில் மனத்தில் தோன்றும் எண்ணங்களுக்கு வடிவம் கொடுத்தபோது பேய் பற்றிய நம்பிக்கை தோன்றியது. பேய் என்ற எண்ணக் கருவை வளர்த்தெடுத்ததோடு அதனைக் கட்டுப்படுத்தச் சில சடங்குகளையும் செய்துள்ளனர். அவ்வாறு சடங்குகள் செய்யப்பட்ட போது அதன் இயங்கியல் தன்மையையும் வரையறை செய்திருக்கின்றனர் என்ற அடிப்படையிலே பேய் பற்றிய கருத்தாக்கம் சமுதாய நிறுவனமாக்கப்பட்டிருக்கிறது.

பேய் பற்றிய நம்பிக்கை

நாட்டுப்புற மக்களிடம் மட்டுமின்றி நகர்வாழ் மக்களிடமும் பேய் பற்றிய நம்பிக்கை இருக்கிறது. இருந்தபோதிலும் பேய்க்குச் சடங்கு செய்தல், அதைக்

கட்டுப்படுத்துதல் போன்றவை பெரும்பாலும் நாட்டுப்புற மக்களிடம் மட்டுமே இருக்கின்றன. மீவியல் சக்தியாகக் கருதப்படும் பேய் மனித இயக்கத்தோடு தொடர்புடையதாகவும், மனித இயங்கியலைத் தீர்மானிக்கக் கூடிய சக்தியாகவும் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்திலிருந்தே செயல்பட்டு வருவதாக மக்கள் நம்பிக்கை கொண்டிருக்கின்றனர். மனித அச்ச உணர்வின் காரணமாகக் கருத்தாக்கம் செய்யப்பட்ட பேய், அச்சம் தரக்கூடிய பகுதிகளிலே உறைவதாகவும், அப்பகுதிகளுக்குச் சென்றால் தம்மைப் பிடித்துக் கொள்ளும் என்றும் நம்புகின்றனர். மக்களின் பண்பாட்டில் குறிப்பிட்ட இடத்தைப் பெற்றிருந்த பேய் பற்றிய கருத்தியலை, இலக்கியங்கள் போர்ப் பண்பாட்டை விளக்குவதற்கு மிகுதியும் பயன்படுத்திக் கொண்டுள்ளன. குறிப்பாகச் சங்க இலக்கியப் பாடல்களில் பேய் மகளிர் என்ற நிலையில் அதன் செயல்பாடுகளை விரித்துரைக்கின்றனர். ‘‘இவை மனித மனத்தின் அச்சவுணர்வு காரணமாகப் படைத்துக் கொண்ட உருவுடைய ஒன்றாகக் கருதப்பட்டிருப்பதனையே இலக்கியச் சான்றுகள் உணர்த்துகின்றன. இம்மீயல்புச் சக்திகள் இலக்கியத்தில் இடம் பெறுவதற்கு இவை கருப்பொருள்களுள் ஒன்றாகப் பின்புலத்தை உணர்த்தவும் உரிப்பொருளை விளக்கவும் பாடலில் பயன்பட்டதாகக் காட்டுவர். இவை பாடப்படுவோரின் வீரம், வெற்றி, கொடை, புகழ் போன்றவற்றின் விளக்கத்திற்குப் பயன்பட்டுள்ளதாகச் சுட்டுவர்”[40]. பேய் என்ற மீவியல் சக்தி மனிதரோடு தொடர்புபடுத்தியே பேசப்பட்டுள்ளன. குறிப்பாக வெறியாட்டு நிகழ்ச்சி பேயோடு தொடர்புடையதாகும். ‘‘அகப்பாடல்களில் தலைவியின் உடல் மாறுபாட்டிற்குக் காரணமாகப் பேய் அணங்கியதாகக் கருதிய நிலையும் அதனைப் போக்க வெறியாட்டயர்வித்த செய்தியும் புறநானூற்றில் போரில் புண்பட்ட மறவரைப் பேய்காத்த நிலை மற்றும் மறப்புண் பெற்ற வீரனின் உடலைப் பேயணுகாதவாறு இல்லக்கிழத்தி காத்த தொடாக் காஞ்சிநிலை ஆகியவையும் மீவியல்புச் சக்தியான பேய் மானுட நிகழ்ச்சிகளில் தலையிடுவதனை உணர்த்தி நிற்கின்றது”[41] என்று தொன்மைக் கால மனிதச் சமுதாய வாழ்வில் பேய் பற்றிய நம்பிக்கை ஊடாடி நிற்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றனர்.

மனிதத் தன்மையும் பேய் மகளிரும்

‘பேய் மகளிர்’ என்ற நீண்ட கட்டுரையில் கைலாசபதி ‘‘பேய் மகளிர் உண்மையான மகளிரே”[42] என்று கூறுவார். சங்கப் பாடல்களின் வழியாக அறியப்படும் பேய் மகளிரின் செயல்பாடுகள் மனிதச் செயல்பாடுகள் போன்று இருந்தாலும் பேய்மகளிர் என்ற சொல்லாட்சி பேயின் திறப்பாட்டை எடுத்து

மொழிவதற்கேயாகும். குறிப்பாகப் பேய் மகளிரின் செயல்பாடுகள் போர்க்களத்துடனும், இறப்பு கூறும் தொடர்புபடுத்தியே பேசப்பட்டுள்ளன. பேய் மகளிர் உண்மை மகளிர் என்பதை மறுக்கும் காந்தி "அவர் பேய் மகளிர் உண்மையான மகளிர் எனக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகத் தென்படவில்லை. அவர் இவ்வாறு கூறுவதற்குப் பேய், பெண்ணுருவ அமைதியுடன் காட்டப்பட்டமையே காரணமெனலாம்"[43] என்றும் கூறுகின்றனர். பேய்கள் போர்க்களத்தில் பிணம் தின்னும் என்பதை

"களிற்றுக்கோட் டன்ன வாலெயி றழுத்தி
விழுக்கொடு விரைஇய வெண்ணிணச் சுவையினள்
குடர்த்தலை மாலை சூடி யுணத்தின
ஆனாப் பெருவளஞ் செய்தோன் வானத்து
வயங்குபன் மீனினும் வாழியர் பலவென்
உருகெழு பேய்மக ளயரக்" (புறம். 371: 22-27)

என்ற பாடல் சுட்டுகிறது. "தசையும் கொழுப்பும், குருதியும் குடரும் உண்டு, குரவைக் கூத்தாடும் பேய் மகள் அச்சத்தைத் தரும் வகையில் இலக்கியத்தில் இடம் பெற்றிருக்கின்றாள்"[44] என்று பேய் மகளின் இயல்பை எடுத்துக்காட்டுவர். போர்க்காளச் செய்தியை வருணிக்கும் சங்கப் பாடல்கள் பெரும்பாலும் கூகை, நரி ஆகியவற்றைச் சேர்த்தே புனைந்துரைத்துள்ளன. பிணத்தைத் தின்னுகின்ற தன்மை கழுகு, காகம் போன்றவற்றிற்கும் உண்டு. கழுதைப்புலி பிணம் தின்னும் என்பதை "அழுகிய பிணங்களை விரும்பித் தின்பதையும், இரவில் வெளிவரும் பழக்கத்தையும் உடைய இவை புதை குழிக்கருகில் அடிக்கடி நடமாடுவதுண்டு. எனவே கழுதைப் புலிகளை அக்காலத்தில் பேய் பிசாசுகளோடு இணைத்துப் பேசினர்"[45]. கூகை என்ற பறவை இறப்போடும், பிணத்தோடும் நெருங்கிய தொடர்புடையது என்பதான ஒரு கருத்தியல் இலக்கியத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ளது. கூகை இரவிலே தனது இரையைத் தேடுதலையும், இயக்கத்தையும் கொண்டுள்ளதால் அச்சம் தரக்கூடிய பறவையாகக் கற்பிதம் செய்யப்பட்டுள்ளது. அந்தப் பறவையும் ஏனைய பறவைகளைப் போன்றே இருந்தாலும் சமுதாயக் கருத்தேற்றம் இறப்போடு சார்த்தப்படுகிறது. பேய்மகளிர் செயல்பாட்டை இறப்போடு இணைத்துப் பார்க்கும் புலவன், பேய்க்கு உணவு இறந்தவரின் உடல் என்ற நிலையில் 'பேய் மகளிர்' என்ற சொல்லாட்சியைப் பயன்படுத்தியுள்ளான். இச்சொல்லாட்சி இலக்கிய

நயத்தை சிறப்புப்படுத்தும் என்ற நோக்கில் ஆளப்பட்டுள்ளது. பேய்மகளிரும், பேயும் நம்பிக்கை வழிபட்ட கருத்தியலாகும். மீவியல் சக்தி கொண்டவர்கள் பேய் மகளிர் என்று கருதியதாலே கைலாசபதி உண்மை மகளிர் என்று எடுத்துக் கொள்ள வேண்டியதாயிற்று. “பேய்மகளிர் பெண் மாந்திரீகர் என்பது அவரது செயலால் தெரியவில்லை. ஆனால் அதே செயல்கள் உலகின் பிற பகுதிகளிலே மாந்திரீகமாகக் கொள்ளப்படுவதை நோக்கும் பொழுது பேய்மகளிர் மாந்திரீகராயிருந்திருப்பர் என்று கொள்வதில் தவறிருக்காது”[46] என்றும் சுட்டுவர். பேய் மகளிரின் செயல்பாடுகள் உண்மை மகளிரின் செயல்பாடுகள் போன்று தோன்றினாலும் சங்கப் பாடல்களில் குறிப்பிடப்படும் பேய்மகளிர் பேய் என்ற கற்பனை நிலைப்பாட்டில் கூறியதாகும்.

பேய் பற்றிப் பிற சொற்கள்

‘பேய்’ என்பதன் சொற்பொருள் விளக்கம் அச்சத்தை கொடுக்கக் கூடியது. விகாரமானது என்பதாகும். எனவே அச்சத்தை விளைவிக்கக் கூடியதாகக் கருதப்பட்டவற்றைப் பேயோடு சேர்த்தே சிந்திக்க வேண்டி உள்ளது. அச்சத்திற்கு அடிப்படையாகவும் அஞ்சத்தக்க உருவ அமைதியினை உடையதாகவும் அச்சத்திற்கு அடிப்படையான ஆள் வழங்கற்ற இடங்களையும், சூழ்நிலையையும் தனக்குரியதாகக் காட்டப்படுவது கொண்டு இதனை இவ்வாறு காரணப் பெயரிட்டு அழைத்திருக்கலாம்”[47] என்பர்.

“கழுதுகால் கொள்ளும் பொழுதுகொள் பானாள்” (நற்.171- :9)

என்ற பாடலின் வழி நற்றிணை பேயைக் ‘கழுது’ என்று குறிப்பிடுகிறது.

“கணங்கொள் கூளியொடு கதுப்பிகுத் தசைஇப்
பிணந்தின் யாக்கைப் பேய்மகள் துவன்றவும்” (பட்டின.259-260)

என்ற பாடல் அடிகளின் மூலம் பட்டினப்பாலை பேயை, கூளி என்று குறிப்பிடுகிறது. பேய்களின் இயக்கத்தை, “திரட்சி கொண்ட ஆண் பேய்களுடனே மயிரைத் தாழ்த்தி ஆடிப் பிணந்தின்னும் யாக்கையை உடைய பெண் பேய்கள் நெருக்கவும்”[48] என்று உரையாசிரியர் குறிப்பிடுகிறார்.

“பலிகொண்டு பெயரும் பாசம் போலத்” (பதிற்று.71: 23)

என்று பதிற்றுப்பத்து பேய்க்கு ‘பாசம்’ என்ற சொல்லைத் தருகிறது. சங்கப் பாடல்களின் வழியாகப் பேய்க்கு கழுது, கூளி, பாசம் என்ற பல பெயர்கள் இருந்துள்ளமையை அறியமுடிகிறது.

பேயும் அணங்கும் பற்றிய சிந்தனை

பேய் வருத்தக் கூடியதும், தீமையை ஏற்படுத்தக் கூடியதுமாகவே இலக்கியங்கள் மட்டுமல்லாமல் மக்கள் பண்பாடும் காட்டுகின்றன. ‘‘பேயும் அணங்கும் தொடர்புடைய ஒன்றாகக் கருதப்பட்டிருப்பதனை இலக்கியங்கள் இரண்டையும் இணைத்துப் பேசியிருப்பது கொண்டு அறிய முடிகின்றது. பேய் வருத்தும் பண்புடையது என்ற நிலையிலும் அணங்கு வருத்தும் தெய்வம் என்ற நிலையிலுமே இவை இலக்கியத்தில் ஒருங்கிணைத்துப் பேசப்பட்டிருக்கக் காண்கிறோம்”[49]. அச்சத்தின் காரணமாக விலக்கி வைக்கப்பட்ட பேயைத் தன்னுடைய வாழ்க்கைக்கும் வளத்திற்கும் பயன்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும் என்ற எண்ணத்தின் விளைவே வழிபாடாகும். அவ்வாறு வழிபாட்டிற்குரிய ஆவியே அணங்காகக் கருதப்பட்டிருக்க வேண்டும். வருத்தும் பண்பிலிருந்து நல்லது செய்தால் காக்கும் என்ற நிலைக்கு எடுத்துச் செல்லப்பட்ட போது அணங்காக மாற்றியிருக்க வேண்டும். இதிலிருந்தே மனிதப் பண்பேற்றம் செய்யப்படட முருகணங்கு தோற்றுவிக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஆவி என்ற செயல்பாட்டு வடிவம் பேய், அணங்கு என்ற நிலைகளில் வெளிப்படுகிறது. தற்காலப் பண்பாட்டு நடவடிக்கைகளில் பேய் என்ற கருத்தியல் இருக்கிறது என்றாலும், அணங்கு பற்றிய பேச்சுக்கள் இல்லை. அதற்குப் பதிலாக அவற்றின் பண்போடு திகழ்கின்ற முனியைப் பற்றி அறிய முடிகிறது. அதாவது நன்மை செய்கின்ற நிலையில் முனி வழிபாட்டிற்கும் வணக்கத்திற்கும் உரியதாக இருப்பதோடு தெய்வ வழிபாட்டின் உருவமாகவும் முனி கருதப்படுகிறது. ‘‘முனி என்பது பேயோடு உறவுடையதாகவும், அதே சமயத்தில் பேயைக் காட்டிலும் உயர் குணம் உடையது என்றும் மக்கள் நம்புகிறார்கள். வருத்தும் தெய்வம் என்ற நிலையை நாட்டு மக்களிடையே முனி என்னும் ஆவி பெற்றுள்ளது என்றும் கூறலாம். பேய், பிசாசு என்பன மனிதர்களுக்குத் தீமை மட்டுமே செய்யக் கூடிய ஆவிகளாகவும் முனி என்பது நன்மையும், தீமையும் செய்யும் ஆவிகளாகவும் கருதப்படுகின்றன”[50] என்று பேயைப் பற்றியும் முனியைப் பற்றியும் கூறவார் தே. ஞானசேகரன். ஆவிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு உருவாக்கப்பட்ட கருத்தியல், ‘பேய்’ என்பதாகும். ‘‘பேய், முனி என்பன ஆவிகளைக் குறிக்கும் பொதுச் சொற்காளக விளங்கி வருகின்றன”[51]. எனவே புராதனச் சமுதாயத்தில் பேய் என்ற நிலையில் இருந்த நன்மை செய்யக் கூடிய ஒருவகைப் பேய் அணங்கு நிலைக்கு உயர்த்தப்பட்டு வழிபாட்டிற்குரியதாக ஆக்கப்பட்டுள்ளது. மேலும் இதிலிருந்தே முருகணங்கு என்ற நிலையையும் அடைந்திருக்கிறது. அணங்கு என்பதை மோகனிப் பேய்

என்றே கூறுவர். ‘‘பெண்முனியை மோகினி என அழைப்பர். பண்டை இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்படும் அணங்கு எனும் வருத்தும் ஆவியே இம்மோகினிப் பேய் என்று தேவநேயப்பாவாணர் குறிப்பர்”[52] என்பது தே. ஞானசேகரனின் கூற்றாகும்.

தொல்காப்பியத்தில் பேய் பற்றியச் செய்தி

தொன்மைக் காலத்தில் பேய் பற்றிய கருத்தியல் பண்பாட்டோடு இரண்டறக் கலந்திருந்ததால் அவற்றைத் தொல்காப்பியர் குறிப்பிட வேண்டிய தேவை எற்பட்டுள்ளது. இவர் போர்க்களக் காட்சிகளை விளக்கும்போது போர்ப் பண்பாட்டோடு தொடர்புடைய இறப்பு, இறப்பிற்குப் பிறகான ஆவி பற்றிய சிந்தனை ஆகியவற்றைக் குறிப்பிடுகிறார். போரில் ஈடுபட்ட வீரனின் உயிர் போகும் வரை பேய் காத்த நிலையை,

‘‘ஈமச் சுற்றம் இன்றிப் புண்ணோன்
பேஎய் ஓம்பிய பேஎய்ப் பக்கமும்” (தொல்.நூ. 1025)

என்ற நூற்பா குறிப்பிடுகிறது. ‘‘கங்குல் யாமத்துக் காத்தற்குரிய சுற்றக்குழாமின்மையின் அருகு வந்து புண்பட்டோனைப் பேய்தானே காத்த பேய்க் காஞ்சியானும்”[53] என்பதிலிருந்து புண்பட்ட வீரனைப் பேய் காக்கும் என்ற நம்பிக்கை சார்ந்த கருத்தியல் இருந்ததை இந்நூற்பா காட்டுகிறது. ‘‘பேய்க் காஞ்சி என்பது போர் நிகழ்ந்த இடத்தில் இரவில் சுற்றமின்மையால் காப்பாரின்றித் தனித்துப் புண்பட்டுக் கிடந்தவனைப் பிற பிணந்தின்னும் விலங்கினங்கள் தின்னாமல் உயிர் போகுமட்டும் அருகிருந்து பேய் காத்ததாகக் கூறுவதாகும்”[54].

போர்களத்தில் புண்பட்டுக் கிடக்கும் வீரனை அங்கே சுற்றித்திரியும் பேய் தொடாதவாறு மனைவி காத்தல் நிலையை,

‘‘இன்னகை மனைவி பேஎய்ப் புண்ணோன்
துன்னுதல் கடிந்த தொடாஅக் காஞ்சியும்” (தொல்.நூ. 1025)

என்ற நூற்பா சுட்டுகிறது. அதாவது போரில் புண்பட்டுக்கிடந்த தன் கணவனைப் பேய் தொடாதபடி விடியுமளவும் மனைவி விழித்திருந்து காத்தலைக் கூறுவது பேய்க் காஞ்சியாகும். பேய்களின் செயல்பாடுகளை மேற்சுட்டிய துறைகளின் வழித் தொல்காப்பியர் விளக்குவதால் பேய் பற்றிய சிந்தனை முறை அவர் காலத்திற்கு முன்பே இருந்துள்ளது என்பதை அறிய முடிகிறது.

பேயின் தோற்றம் (உருவம்)

பேய் என்ற சிந்தனை மக்களிடம் ஒரு கோர வடிவத்தைக் கற்பிக்கிறது. கடவுள் அல்லது தெய்வம் என்பது மனிதத் தோற்றத்துடன் காணப்படுவதாகவும், இத்தோற்றத்தின் எற்ற இறக்கங்கள் பேய் உருவமாகவும் குறிப்பிடுகின்றனர். அதாவது மனிதன் உயிருடன் இருக்கும் போது உள்ள தோற்றம் இறந்த பிறகு முற்றிலும் மாறுபடுகிறது. வீங்கிய வயிறு, பிதுங்கிய கண்கள் என்று இவ்வாறான வடிவம் கோரமாக இருப்பதால் அதைக் கண்டு அஞ்சினர். இந்த அச்ச உணர்வால் தீமை செய்வதாகக் கருதுகின்ற ஆவிகளுக்கு (பேய்) இவ்வடிவத்தைக் கொடுத்தனர். கோர உடல் அமைப்புக் கொண்ட பேய்களின் செயல்பாட்டைச் சங்கப் பாடல் சுட்டுகிறது. தீய ஆவியே பேயாக இருந்து கோரச் செயல்களைச் செய்வதாகக் கருத்து உருவாக்கப்பட்டது.

“உலறிய கதுப்பிற் பிறழ்பற் பேழ்வாய்ச்
சுழல்விழிப் பசுங்கட் சூர்த்த நோக்கில்
கழல்கண் கூகையொடு கடும்பாம்பு தூங்கப்
பெருமுலை யலைக்குங் காதிற் பிணர்மோட்டு
உருகெழு செலவின் அஞ்சுவரு பேய்மகள்” (திரு.47-50)

என்ற பாடல் பேயின் உடல் உறுப்புகளைப் பட்டியலிடுகின்றது. அதாவது இயல்புக்கு மாறாக இருப்பதை “நெய்ப்பற்ற மயிரினையும், நிரை ஒவ்வாத பல்லினையும், பெரிய வாயினையும், சினத்தாலே சுழல்கின்ற பசிய கண்ணையும், கொடிய பார்வையினையும், பேராந்தையும் கடிய பாம்பும் தூங்குவதாலே பெரிய முலையிடத்தே வீழ்ந்து வருத்துகின்ற காதையும், சருக்கலையுடைய பெரிய வயிற்றையும் கண்டார் உட்கும் நடையினையும் உடைய கண்டார்க்கு அச்சம் தோன்றும் பெண் பேய் என்பதாம்”[55] என்று விளக்குவர்.

பேயின் தலை தாழை மடல்கள் போன்று இருந்ததால் தாழைக்கு உவமை கூறும் போது

“பேஎய்த் தலைய பிணர்அரைத் தாழை” (அகம்.130: 5)

என்று புலவர்கள் உவமித்துள்ளனர்.

பேயின் கண் பெரியதாய் இருந்ததால் முரசின் கண்ணிற்கு ஒப்பிடப்பட்டதை, “பேய்க்கண் அன்ன பிளிறுகடி முரசம்” (பட்டின.236) என்ற பாடல் சுட்டுகிறது.

பேயின் விரல்கள் செம்முருங்க மரத்தின் முற்றிய நெற்றுப் போன்று இருந்தன என்பதை,

“வேனில் முருக்கின் விளைதுணர் அன்ன
மாணா விரல வல்வாய்ப் பேஎய்” (நற்.73: 1-2)

என்ற பாடல் காட்டுகிறது.

பேய்களுக்குக் கால்கள் பிளவுபட்டு இருந்தன என்பதை

“கவையடிக் கடுநோக்கத்துப்
பேய் மகளிர் பெயர்பாட” (மது.162-163)

என்ற பாடல் குறிப்பிடுகிறது.

சிறுபாணாற்றுப்படையில் நத்தத்தனார்

“எரிமறிந் தன்ன நாவின் இலங்கெயிற்றுக்
கருமறிக் காதிற் கவையடிப் பேய்மகள்” (சிறு.196-197)

என்று பேய் மகளின் நாக்கு, பல், காது, கால்கள் போன்ற உறுப்புக்களின் தோற்றத்தை விளக்குகிறார்.

பேயின் பற்கள் நகங்களைப் போன்று இருந்ததால், யானையின் நகத்திற்கு உவமையாக்கப்பட்ட தன்மையை,

“பழூஉப்பல் அன்ன பருஉகிர்ப் பாஅடி” (குறுந்.180:1)

என்று குறுந்தொகை குறிப்பிடுகிறது. பேயின் உறுப்புக்கள் பெரிதாகவும், விகாரமாகவும் இருந்துள்ளன என்பதையே சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. பேய் என்றால் இப்படித்தான் இருக்கும் என்று நாட்டுப்புற மக்களின் மொழிதல்களைப் பாடல்கள் பயன்படுத்தியுள்ளன. அதுவும் இல்லாத ஒன்றின் உறுப்புகள் போன்று இருக்கின்றவற்றின் (யானை, முருங்க மரம், தழை, முரசம்) உறுப்புகள் இருந்தன என்று உவமிப்பது கொண்டு பேய் என்ற கருத்தியல் சமுதாய இயங்கு தளத்தில் எத்தகைய முக்கியமான இடத்தை வகித்துள்ளது என்பதை அறிய முடிகிறது.

பேய் உறையும் இடங்கள்

பேய் உறைந்த இடங்களாகச் சிலவற்றைச் சங்கப் பாடல்கள் சுட்டுகின்றன. பேய் போர்களத்தில் உறைந்தது என்பதான குறிப்பை

"இனத்தடி விராய வரிக்குட ரடைச்சி
அழுகுரற் பேய்மக ளயரக் கழுகொடு
செஞ்செவி யெருவை திரிதரும்
அஞ்சுவரு கிடக்கைய களங்கிழ வோயே" (புறம்.370: 24-27)

என்ற பாடல் காட்டுகிறது. "வீரர்களின் கால்களில் சுற்றியுள்ள வரிபொருந்திய குடர்களைச் சேர்த்துப் பேய்மகள் தன் அழுகுரலை எடுத்துப்பாடிக் கூத்தாட கழுகுகளும் சிவந்த செவியை உடைய பருந்துகளும் வட்டமிட்டுத் திரியும் கண்டார்க்கு அச்சம் தரும் இடத்தை உடைய போர்களம்"[56] என்று உரையாசிரியர்கள் போர்க்களக் காட்சியை விளக்குவார்.

பேய், முதுகாட்டில் (சுடுகாடு) உறையும் என்ற குறிப்பை

"களரி பரந்து கள்ளி போகிப்
பகலுங் கூவுங் கூகையொடு பேழ்வாய்
உம விளக்கிற் பேஎய் மகளிரொ
டஞ்சுவந் தன்றிம் மஞ்சுபடு முதுகாடு" (புறம்.356: 1-4)

என்ற பாடல் சுட்டுகிறது.

பேய், குருதி மன்றத்தில் உறையும் என்பதாக

"செஞ்சுடர் கொண்ட குருதிமன் றத்துப்
பேஎ யாடும் வெல்போர்" (பதிற்று.35: 8-9)

என்று பேய் உறையும் இடங்கள் யாரும் செல்லாத, அஞ்சத்தக்க இடங்களாகவே இருந்திருக்கின்றன என்று பாடல்கள் உணர்த்துகின்றன. பேய் பிள்ளையைத் தின்னும் பண்புடையது என்ற நம்பிக்கை மக்களிடம் இருந்துள்ளதை

"மாசில் கற்பின் மடவோள் குழவி
பேஎய் வாங்கக் கைவிட் டாங்குச்" (நற்.15: 7-8)

என்ற பாடல் காட்டுகிறது.

பசியுடைய பேய் பிணம் தின்பதற்கு முதுகாட்டில் கூகை, நரி இவற்றுடன் அலைந்து திரிந்ததை

"வேறுபடு குரல வெவ்வாய்க் கூகையொடு
பிணந்தின் குறுநரி நிணந்திகழ் பல்ல
பேஎய் மகளிர் பிணந்தழூஉப் பற்றி
விளன்ரூ றின்ற வெம்புலான் மெய்யர்" (புறம்.359: 2-5)

என்ற பாடல் குறிப்பிடுகிறது. உணவைப் பெற்றுப் பசியாறிய பேய் சுடுகாட்டில் மகிழ்ச்சியில் களித்தாடும் நிலை சுட்டப்பட்டுள்ளது.

பேய் பிணத்தைத் தின்று துணங்கைக் கூத்தாடியதை

"நிணந்தின் வாயள் துணங்கை தூங்க" (திரு.56)

என்றும்,

"நிணம்வாய்பெய்த பேய்மகளிர்
இணையொழியிமிழ் துணங்கைச்சீர்ப்" (மது.25-26)

என்றும்,

"துருவெழு கூளிய ருண்டுமகிழ்ந் தாடக்" (பதிற்று.36: 12)

என்றும்,

"பேஎ யாடும் வெல்போர்" (பதிற்று.35:9)

என்றும் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. புலவனின் கற்பனையால் பேய்கள் துணங்கைக் கூத்து ஆடுவதாகப் படைக்கப்பட்டுள்ளன.

பேயை விரட்டும் பொருட்கள்

மக்கள், தீய ஆவியாகக் கருதப்பட்ட பேய் தங்களை அணுகாமல் இருக்கச் சில வழிமுறைகளைக் கடைப்பிடித்தனர். சில தாவர வகைகள் பேய்க்கு ஆபத்தை விளைவிப்பதால் பக்கத்தில் அணுகாது என்ற நம்பிக்கை கொண்டிருந்தனர். "கடிப்பகை என்பது பேய்க்குப் பகையான பொருட்களைக் குறிக்கக் கையாண்ட சொல்லாகத் தென்படுகிறது. பழந்தமிழிலக்கியங்களால் பேய்க்குப் பகையான பொருட்களாகக் இரவம், வேம்பு, ஐயவி எனும்

வெண்சிறுகடுகு ஆகிய தாவரப் பொருட்கள் சுட்டப்படுகின்றன. இவற்றில் வேப்பமரத்தின் தழையினைப் பேயணுகாதிருக்கச் செருகும் வழக்கம் தொன்றுதொட்டு இன்றுவரை தமிழரிடம் தொடர்ந்து நடைமுறையில் இருந்து வருகிறது”[57].

இரவம் மரத்தின் தழையை வீட்டில் செருகி வைத்தால் பேய் அணுகாமல் இருக்கும் என்று மக்கள் நம்பினர். போரில் புண்பட்ட வீரனின் புண்ணைப் பேய் அணுகாமல் இருப்பதற்கு வேப்பந்தழையையும், இரவம் தழையையும் வீட்டில் செருகி ஐயவி என்ற கடுகைக் கொண்டு புகை பிடித்ததை,

“தீங்கனி யிரவமொடு வேம்புமனைச் செரீஇ
வாங்குமருப் பியாழொடு பல்லியங் கறங்கக்
கைபயப் பெயர்த்து மையிழு திழுகி
ஐயவி சிதறி யாம்ப லூதி” (புறம்.281: 1-4)

என்ற பாடல் சுட்டுகிறது. இப்பாடல் கருத்தின் வழி “புண்ணுற்றோனைப் பேய்கள் வந்து தொடாதவாறு காத்தற்கு இரவ மரத்தின் தழையையும் வேப்ப மரத்தின் தழையையும் வீட்டில் செருகுதல்”[58] என்ற பழக்கம் அன்று மக்களிடம் இருந்துள்ளது என்பதை அறியமுடிகிறது.

“வேம்புசினை யொடிப்பவுங் காஞ்சி பாடவும்” (புறம்.296:1)

என்ற பாடல் பேய்கள் வீரனின் புண்ணை அணுகாதிருக்க வேப்பந்தழையினைச் செருகிய குறிப்பைக் காட்டுகிறது.

ஐயவி என்ற வெண்சிறு கடுகிற்குக் கூற்றுவன் கட்டுப்படாத நிலையினை

“நீயே ஐயவி புகைப்பவுந் தாங்கா தொய்யென
ஊறுமுறை மரபிற் புறநின் றுய்க்கும்
கூற்றத் தனையை யாகலிற் போற்றார்” (புறம்.98: 15-17)

என்ற பாடல் சுட்டுகிறது. பேய் தங்களை அணுகாமல் இருக்க வேண்டும் என்பதற்காகப் பேய்க்கு பிடிக்காத, எதிரானதாகக் கருதப்பட்டனவற்றைப் பயன்படுத்திப் பேயை விரட்டிய செய்திகளைச் சங்கப் பாடல்கள் கொண்டு அறிய முடிகிறது.

முருகணங்கு

அணங்கு என்ற வருத்தும் தெய்வம் முருகணங்கு என மனிதப் பண்பேற்றம் செய்யப்பட்ட நிலையினைச் சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. களவுக் காலத்தில் முருகு அணங்கியதால் உடல் மெலிவுற்று வருந்துவதாக எண்ணியதாகவும், தலைவயின் உடல் மெலிவிற்குக் காரணம் முருகணங்கே என்று வெறியர்ந்ததாகவும் பல பாடல்கள் கூறுகின்றன. ‘‘பல்வேறு வகையான தெய்வீகச் சக்திகளோடு தொடர்பு கொண்டு வினையாற்றும் வகையில் செயல்பட்ட பரவசநிலைச் சமயம் என்பது சங்க காலத்தில் காணப்பட்டது. அச்சமயத்தில் இனம் காணமுடியாத ஆவிகளும், முருகு போன்ற மனிதப் பண்பேற்றம் செய்யப்பட்ட தெய்வங்களும் இடம் பெற்றிருந்தன. அவை இயல்பில் பொதுமக்களையோ, பெண்களையோ தாக்கித் துன்புறுத்தும் இயல்பின. இவற்றால் இடையூறுகளுக்கு ஆளான மக்கள் சாமியாடி, சாமியாடினிகள் ஆகியோரை நாடினர். அவர்கள் நோயுற்றவர்களைத் தாக்கிய ஆவிகள் அல்லது தெய்வ சக்திகள் எவை என்பதைக் கணித்து, இனம் கண்டு, அவற்றை முறையான சிகிச்சைச் சடங்குகள் மூலம் அப்புறப்படுத்தும் சடங்கியல் நிகழ்த்துநர்களாகத் திகழ்ந்தனர்”[59] என்பர். புராதனச் சமுதாயத்தில் இயற்கையின் ஆற்றலைக் கண்டு அஞ்சிய மனிதன் அதைத் தனக்குச் சாதகமாகப் பயன்படுத்த மந்திரத்தைக் கண்டுபிடித்தான். அம்மந்திரம் அவனளவிலே இயற்கையைக் கட்டுப்படுத்தும் ஆற்றலாகும். ‘‘மனிதன் தன்னுடைய சக்தியை அடிப்படையாகக் கொண்டு தனக்குப் புறம்பாக உள்ள இயற்கையிலும் அதே சக்திகளைக் கண்டு அவற்றை உபயோகித்து அடக்கக் கண்ட கருவி மந்திரம் என்பதனை லின்ஸே மிகத் தெளிவாக விளக்கியுள்ளார்”[60].

அணங்கு என்ற சொல் பெரும்பாலும் முருகனையே குறிக்கிறது என்பர். முருகணங்கு என்பதிலிருந்தே மலைத் தெய்வம் முருகன் என்பதாக இலக்கிய ஆக்கம் செய்யப்பட்டிருக்கிறது. முருகு என்ற கருத்தியல் எங்கிருந்து வந்திருக்கும். இனக்குழு வாழ்வின் பாற்பட்ட வாழ்க்கை அமைவுகளில் இயற்கையைக் கட்டுப்படுத்த மந்திரச் சடங்கினைக் கூட்டாகச் செய்தனர். பிறகு இச்சடங்கினைச் செய்வதற்கு மலைநிலத் தலைவன் முன்னிறுத்தப்பட்டான். அவன் வேல் கொண்டு விலங்குகளை வேட்டையாடும் வீரமிக்கவன். அவனே வேலன் அல்லது முருகு என்று அழைக்கப்பட்டான். அவன் மழைவாழ் மக்களின் வாழ்க்கைக்கு முக்கியப் பங்காற்றியதால் அவனைப் போற்றினர். அவன் தனது மறைவிற்குப் பிறகு மலைநில மக்களை வழிநடத்தும் நன்மை தீமைகளின்

வடிவமான அணங்காகக் கருதப்பட்டான். ‘‘அவர்கள் வணங்கிய அத்தெய்வமும் ஆவி நம்பிக்கையில் அமைந்ததாகும். அதனை அணங்கு என்றனர்”[61]. முருகை முருகணங்காகவும், முருகனாகவும் சூரை சூரபன்மனாகவும் மக்கள் கட்டமைத்துள்ளனர். இவ்வளர்நிலை வட (சமஸ்கிருத) மரபு சார்ந்து நிகழ்ந்திருக்கலாம். ‘‘மலையுறை தெய்வமான சூர் பகையாய் உருவகிக்கப்பட்டு மலைத் தெய்வமான முருகனுடன் இணைத்துப் பேசப்படுகிறது. கடலுட் புகுந்து முருகன் சூரனைக் கொன்றது பதிற்றுப்பத்திலும் (11) பெரும்பாணாற்றுப்படையிலும் (457) இடம் பெற்றுள்ளது”[62]. இவ்வாறு திணைநிலைத் தலைவனிலிருந்து வாழ்வியக்க நம்பிக்கை அடிப்படையில் அணங்கை முருகாக வளர்த்தெடுத்தனர். முருகு என்ற மரபு இங்கு முருகனாக, ஸ்கந்தனாக மேல்நிலையாக்கம் பெற்ற நிலையை வானமாமலை தெளிவுபடக்கூறுகிறார்.

குலக்குறிச் சிந்தனை - தொடக்கநிலை

நாடோடியாக அலைந்து திரிந்த மனிதனின் முக்கியத் தேவை உணவு மட்டுமேயாகும். உலகெங்கிலும் உள்ள மனிதத் தொடக்க வாழ்நிலை இவ்வாறானதாகவே அறியப்படுகிறது. மரப்பொந்துகளிலும், மரக்கிளைகளிலும் வாழ்ந்த மனிதனின் மனம் அச்ச உணர்வைத் தாங்கியே இருந்தது. ‘‘கடந்த காலங்களில் மனிதன் மரப்பொந்துகளில், உயர்ந்த மரக்கிளைகளில், சரிவான பாறைகளில் உறங்கியதுண்டு. அவ்வாறு உறக்கத்தில் ஆழ்ந்தபோதும், தூக்கத்தில் புரண்ட போதும், கீழே விழுந்து அடிபட்டுக் காயப்பட்ட அனுபவங்கள் ஏராளம் உண்டு”[63] என்பர். அச்சம் தவிர்க்கும் செயல்முறைகள் அல்லது கூறுகள் அவனுக்கு ஆறுதலைக் கொடுத்திருக்கும். பிறிதொரு சூழலில் தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளல் என்ற நிலையில் முன்பு நடந்தவற்றை நினைத்துப் பார்த்தால் ஒருவித தைரியம் அவனிடம் ஏற்படும். அப்படிப்பட்ட சூழலில்தான் ஆபத்திலிருந்து விடுபடுதற்குரிய வழியாகக் கருதியவற்றைத் தன்னோடு தொடர்புபடுத்தி நினைத்துக் கொள்ளுதல் அல்லது அதன் மூலம் தைரியத்தை வரவழைத்துத் தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளுதல் என்ற நிலை ஏற்பட்டிருக்கும். பாதுகாப்பு உணர்வும், வெவ்வேறான சிந்தனையும் பல பொருட்களுடன் தொடர்பை ஏற்படுத்தும்போது ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளைப் போற்றுதல் அல்லது வணங்குதல் என்ற நிலையில் குலக்குறித் தோற்றம் பெற்றிருக்கும்.

ஒவ்வொரு குலக்குறியும் குறிப்பிட்ட பண்பாட்டு அமைவைத் தோற்றுவிக்கிறது அல்லது குறிப்பிட்ட பண்பாட்டு அமைவைக் கொண்டவர்கள் ஒரு குலக்குறியைக் கொண்டிருப்பர். “ஒவ்வொரு குலத்திற்கும் ஒரு குறி உள்ளது. இதனைச் சார்ந்த ஆண்கள், பெண்கள், குழந்தைகள் அனைவரும் இரத்த உறவு உள்ளவர்களாகக் கருதப்படுகிறார்கள். ஆஸ்திரேலியா பழங்குடி அமைப்புக்களின் தனித்த தன்மைக்குரிய காரணம் அவற்றின் குலக்குறி வாழ்க்கையாகும்”[64]. ஒரே குலக்குறியை உடையவர்களின் பண்பாடுகள் அவர்களின் வாழ்க்கையைத் தீர்மானிக்கும் சக்தியாகச் செயல்படுகின்றன. “பண்டைய சமுதாயத்தின் ஒவ்வொரு குலமும் ஒரு குறிப்பிட்ட விலங்குடனோ தாவர வகையுடனோ தொடர்பு கொண்டிருந்தது. இத்தொடர்பானது அவ்விலங்கையோ, தாவரத்தையோ குலத்தினைப் பிரதிநிதித்துவம் செய்யும் மூலக்குறியாக நிலை நிறுத்தியது. குலப்பிரிவுகள், உறவுமுறை, திருமணம், விலக்கல் விதிகள், பெயரிடுதல், சமயம், உயிர்ப்பலி நிகழ்த்துதல், சிற்பம், ஓவியம் மற்றும் புராணம், பழமரபுக் கதைகள் முதலிய வழக்காறுகள் ஆகிய அனைத்திற்கும் இனக்குழுச் சமூகத்தில் குலக்குறியியலே அடித்தளமாக அமைந்தது”[65] என்பர். மனித இனத்தின் பெருக்கமும், குழு அமைவும் குலக்குறிப் பெருக்கத்திற்கான காரணமாக இருக்கிறது. குழு அமைப்பை குலக்குறியைக் கொண்டே அடையாளப்படுத்தியும் வேறுபடுத்தியும் காட்டுகின்ற நிலை ஏற்பட்டது. “ஓர் இனக்குழு பல இனக்குழுப் பிரிவுகளாகப் பல்கிப் பெருகியபோது ஒவ்வொன்றும் தன்னை இனம் காட்டிக் கொள்வதற்கு ஒரு குலக்குறியைத் தன்னோடு இணைத்து முன்னிலைப்படுத்தியது”[66] என்கிறார் ஆ. தனஞ்செயன்.

குலக்குறியியம்

‘டோட்டம்’ (Totem) என்னும் ஆங்கிலச் சொல்லிற்கு இணையான தமிழ்ச் சொல் ‘குலக்குறி’ என்பதாகும். “Totem என்னும் ஆங்கிலச் சொல் கிழக்கு வடஅமெரிக்காவிலுள்ள அல்கான்கின் பழங்குடியினர் வழங்கும் (Ototeman) என்னும் சொல்லோடு தொடர்புடையது. அவர்களின் மொழியில் இச்சொல்லுக்கு ‘உடன் பிறந்தான் - உடன் பிறந்தாள் உறவு’ என்று பொருள். இச்சொல்லின் வேர்ச்சொல்லான ‘ஆட்டி’ (Ote) என்பதற்கு இரத்த உறவுடையவர்கள் என்பது பொருள். வடஅமெரிக்க இந்தியப் பழங்குடியினர் பகுதியில் வணிகம் செய்யச் சென்ற ஆங்கிலேயர் ஒருவர் மூலம் கி.பி.

1792இல் அச்சொல் ஆங்கிலேயரிடம் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டு Totem எனத் திரிபுற்றது”[67].

“தாவரங்கள், விலங்குகள், இயற்கைப் பொருட்கள் ஆகியவற்றோடு தனிமனிதர் அல்லது ஒரு குழுவினர் (குலம்) கொண்டிருக்கும் குறியீட்டுத் தொடர்புக்குக் குலக்குறி என்று பெயர். குறிப்பாகப் புறமண உறவு முறையைக் கொண்டிருக்கும் குலங்களைச் சேர்ந்த மக்கள் விலங்குகளின் உருவங்களைத் தமது குலச்சின்னங்களாகப் பொறித்துக் கொள்வதன் மூலம் புராணக் காலத்திய மாந்தர்களைத் தமது முன்னோராகக் கூறிக் கொள்வதன் மூலமும் மேற்கூறிய குறியீட்டுத் தொடர்பினை வெளிப்படுத்துவர். மேலும் குலக்குறி விலங்கினுடைய தசையை உண்ணாமல் விலக்குதல், குலக்குறி இனப் பெருக்கம் அடைய வேண்டும் என்பதற்காகச் சடங்கு செய்தல் போன்ற நடவடிக்கைகள் மூலம் அத்தொடர்பு அவர்களிடம் வெளிப்பட்டது”[68].

ஒரு குறிப்பிட்ட மக்கள் கூட்டம் தாங்கள் ஏதாவது ஒரு பொருளிலிருந்து தோன்றியிருக்கலாம் என்று கருதி அந்தப் பொருளைத் தங்களது குலக்குறியாகக் கொண்டு வழிபட்டு வந்தனர். “சில சமூகத்தினர் தம் குலத்தவர்கள் சில பொருள்களிலிருந்து தோன்றியவர்கள் என்றும் அதனோடு வேறு பல முறைகளில் தொடர்புற்றவர்கள் என்றும் நம்புவதால் அப்பொருள்களை அவர்தம் குலத்தின் குறியாகக் (Totem) கொண்டுள்ளனர். இவ்வகையான நம்பிக்கையுடையோரின் குலக்குறிகளைத் தொகுத்துப் பார்த்தால் விலங்குகள், தாவரங்கள், இயற்கைப் பொருள்கள் ஆகியவை முதன்மையாக உள்ளன. குலக்குறி அமைப்புடைய சமுதாயங்களில் குலக்குறியின் செயற்பாடு சமுதாயத்தின் பல நிறுவனங்களோடு தொடர்புடையதாக உள்ளது. குறிப்பாகத் திருமணமுறை, உறவுமுறை, வழிபாட்டு முறை, உணவு போன்றவற்றோடு இது மிகவும் நெருக்கமான செயலுறவைப் பெற்றுள்ளது. ஒவ்வொரு சமூகத்திலும் அச்சமூகத்தின் குலக்குறியோடு கொண்டுள்ள நடைமுறைகள், நம்பிக்கைகள், செயற்பாடுகள் அனைத்தும் ஒட்டுமொத்தமாகக் குலக்குறியியம் என்று கூறப்படும்”[69].

“உறவுமுறையின் அடிப்படையில் கூட்டம் கூட்டமாக வாழும் மாந்தர்களுக்கும், தாவர வகைகள், விலங்கினங்கள், இயற்கைப் பொருட்கள் போன்றவற்றிற்கும் இடையில் ஒருவகைப் புதிரான தொடர்பு (Mystical Relationship) நிலவுகிறது என்னும் நம்பிக்கையே குலக்குறியியல் ஆகும்”[70] என்று குலக்குறியியல் பற்றி அ. தனஞ்செயன் கூறுவார்.

உலகெங்கிலும் பல்வேறு குலக்குறி முறைகள் இருந்தாலும், குலக்குறிக்கென்று சில பொதுவான பண்புகள் உண்டு. அதாவது குலக்குறி அமைப்புடைய சமுதாயங்களில் உள்ள குலக்குறிகள் சில பொதுப் பண்புகளின் கீழ் இயங்குகின்றன. அவை முறையே,

1. குலக்குறி பொதுவாக விலங்காகவோ, தாவரமாகவோ, இயற்கைப் பொருளாகவோ இருக்கும்.

2. ஒத்த குலக்குறியுடையோர் அனைவரும் ஒரு வழி மரபுடையவராக இருப்பர்.

3. குலக்குறியைக் கொண்டுள்ள குழுவினர் அதைத் துணைவன், உறவினன், பாதுகாப்பவன், மூதாதையர் என நம்புவர்.

4. ஒவ்வொரு குலத்தவரும் (குழுவினரும்) குலக்குறிக்குத் தனிப்பட்ட பெயரோ தனிக்குறியோ வழக்கில் கொண்டிருப்பர். பெரும்பாலும் குலக்குறியின் பெயரையே அக்குழுவினரும் கொண்டிருப்பர்.

5. தனி ஒருவருக்கென்று குலக்குறியும் அல்லது குழுவினர் அனைவருக்கும் பொதுவான குலக்குறியும் காணப்படுவதுண்டு. சில சமூகங்களில் முதன்மைக் குலக்குறிகளும் இடம் பெறுவதுண்டு.

6. குலக்குறியைச் சில நிகழ்ச்சிகள் தவிரப் பொதுவாக உண்ணவோ கொல்லவோ மறுப்பர்.

7. குலக்குறிக்கு முறைப்படியான வழிபாடுகள் செய்வர்”[71]. என்பனவாகும்.

குலக்குறியும் வரையறைகளும்

குலக்குறியை அடிப்படையாகக் கொண்ட மக்கள் இணைவே சமுதாயத்தின் தோற்றம் எனலாம். ஒரு குறிப்பிட்ட குலக்குறியை அடிப்படையாகக் கொண்டவர்களின் செயல்பாடுகள் ஒன்றாகவே இருந்திருக்க வேண்டும். ஏனெனில் நம்பிக்கை சார்ந்த வாழ்க்கை முறையே ஆதிகால மனிதச் சமுதாய அமைப்பாக இருந்தது. “குலக்குறி அமைப்புடைய சமுதாய நிலையே தொடக்கக் காலச் சமுதாய முறை என்றும் அந்நிலையைக் கடந்த பின்னரே இன்றுள்ள அனைத்து வகையான சமுதாயங்களும் வளர்ந்துள்ளன என்றும் மக்லீனன் கூறினார்”[72]. ஆனால் ஆன்ட்ரூலாங் “உலகின் பல்வேறு சூழல்களில்

வாழ்ந்த மனிதக் குழுவினர் அவரவர் இயற்கைச் சூழலில் காணப்பட்டவற்றுள் சிறப்பானதொன்று வாழ்விற்கு முதன்மையானது எனக் கருதியதால் அதை அவர்தம் குலக்குறியாக ஏற்றுக் கொண்டனர்”[73] என்பார். தொடக்க கால மக்களிடம் இறப்பிற்குப் பிறகு தங்களது உயிர் ஏதாவது தாவரம், விலங்கு, இயற்கைப் பொருட்கள் ஆகியவற்றில் உறைந்து இருக்கும். பிறகு பெண் கருத்தரிக்கும் போது அந்த உயிர் ஆவியாகக் கர்ப்பப்பையினுள் புகுந்து கொள்ளும் என்ற நம்பிக்கை இருந்ததாக ஆஸ்திரேலிய மக்களை முன் வைத்துத் தன் கருத்தைச் சொல்வார் பிரேசர். “இறந்த மூதாதையர்களின் புனைபெயர்களுக்கும் சுற்றுச்சூழலில் உள்ள முக்கியப் பொருள்களின் பெயர்களுக்கும் இடையே வேறுபாடு தெரியாமல் குறிப்பிடத் தொடங்கியதால் குலக்குறி ஏற்பட்டு அதைத் தொன்மைக் குடியினர் மதித்து மரியாதை செலுத்தினர்”[74] என்பார் ஹெர்பர்ட் ஸ்பென்சர். தங்களது வாழ்க்கைக்குத் தேவையான பொருட்கள் என்று கருதியதால் அவற்றை வணங்கத் தலைபட்டனர். அவ்வாறு வணக்கத்திற்குரிய பொருட்களைக் குலக்குறியாகக் கொண்டனர் என்கிறார் லார்டு ஆவ்பரி. இவர் “இயற்கைப் பொருள்களை வணங்கியதிலிருந்து குலக்குறி தோன்றியது என்கிறார். வணங்கப்பட்ட தாவரம், விலங்கு, இயற்கைப் பொருள் ஆகியன முதலில் தனிமனிதனுக்கும் பின்னர் குடும்பத்திற்கும் வழங்கப்பட்டது என்றும் அதுவே பின்னர் அக்குழுவின் குலக்குறியாகவும் பெயராகவும் மாறியது”[75] என்பார். இறப்பிற்குப் பிறகு உயிரைப் பிற பொருட்களில் குறிப்பாகத் தாவரம், விலங்கு, இயற்கைப் பொருட்களில் வைக்க முடியும் என்று நம்பினர் என்பார் வில்கெம் ஸ்மித். “தம் சுற்றுச் சூழலில் சிறப்பானதொரு பொருளிலேயே அதை (உயிரை) வைக்க இயலும் என நம்பியதால் அதைக் குலக்குறியாகக் கொண்டு அதற்குத் தீங்கிழைக்காமலும், கொல்லாமலும், உண்ணாமலும் காத்து வந்தனர்”[76] என்பது அவர் கருத்து. ஒரு கூட்டத்தினரின் உணவுப் பெயரைச் சொல்லி அக்கூட்டத்தினரை அழைத்ததால் தோன்றியதே குலக்குறி என்பார் ஐ.சி. ஹாட்சன். “அயலார் ஒரு கூட்டத்தினரைக் குறிப்பிடும்போது அம்மக்கள் எவ்வகை உணவை மிகுதியாக நம்பியிருந்தார்களோ அதன் பெயரால் குறிப்பிடத் தொடங்கியதால் ஏற்பட்டதே குலக்குறி”[77] என்பது அவர் கருத்து. “ஒரு கூட்டத்தினரின் சமூக மனநிலையின் (social mind) ஒன்றுபட்ட கூட்டு வெளிப்பாடாக (collective representation) அமையப் பெற்றதே குலக்குறி என்பார் எமிலி துர்க்கைம்”[78]. சிக்மண்ட் பிராய்டு கூறும்போது “இயற்கைச் சூழலுடன் ஓர் இரத்த உறவுடைய கூட்டத்தினர் உள்ளார்ந்த மனநிலையில்

கொள்ளும் உறவே குலக்குறி"[79] என்பார். எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக வெர்ரியர் எல்வின் எதார்த்தமாக நடந்த ஒரு நிகழ்வையே மக்கள் குலக்குறியாகக் கொண்டு இருந்தனர் என்பார். "ஓர் எதிர்பாராத வரலாற்று நிகழ்வுகளில் ஏற்பட்ட கருத்தானது பல இடங்களில் வாழ்ந்த குடியினரிடம் பரவியதால் குலக்குறி நம்பிக்கை தோன்றியிருக்கலாம்"[80] என்பதும் அவர் கருத்தாகும். இவ்வாறு குலக்குறியின் தோற்றம் குறித்த இவ்வறிஞர்களின் கருத்துக்களில் எமிலி துர்க்கைம், சிக்மண்ட் பிராய்டு ஆகிய இருவரின் கருத்துக்கள் ஒன்று போல் தோன்றுகின்றன. அது மட்டுமில்லாமல் அவர்களின் கருத்துப்படி குலக்குறித் தோன்றுவதற்கும் வாய்ப்பிருக்கிறது. அதாவது அறிஞர்களின் கருத்துக்களிலிருந்து, குலக்குறித் தோற்றம் என்பது பொதுவாக ஒரு பொருளை மதித்து, மரியாதை செலுத்தி, வழிபாட்டுக்கு உட்படுத்தி அதைப் பாதுகாக்கும் போது குலக்குறி மரபு வளர்ந்திருக்கிறது என்று உணர்ந்து கொள்ளலாம்.

குலக்குறியென்பது தாவரத்தையோ, விலங்கையோ, இயற்கைப் பொருட்களையோ தங்களது தோற்றத்திற்குக் காரணமானவை என்று கருதி வழிபடுவதோடு மரியாதை செலுத்தலாகும். மேலும் குலக்குறியாக கருதுகின்றவற்றை உண்ணவோ அவற்றிற்குத் தீங்கிழைக்கவோ மாட்டார்கள் என்பதால் பாதுகாப்பதற்கு உரியவையாகக் கருதி வந்திருக்கிறார்கள். ஒரே குலக்குறியை உடையவர்கள் ஒரு கால் வழியில் தோன்றியவர்களாக இருப்பர். இந்நிலை உலகம் முழுவதும் உள்ள எல்லா மக்களிடத்திலும் உள்ள ஒத்த பண்பாகும்.

குலக்குறி உருவாக்கமும் வழிபாடும்

மனித இனத் தோற்றத்தின் வளர்நிலையில் மனித இயங்கியல் சார்ந்த சிந்தனை என்பது முக்கியமானது. மனித வாழ்க்கை இயக்கம் விலங்குகளையும், பறவைகளையும், தாவரங்களையும் சார்ந்து அமைகிறது. குறிப்பாகச் சொல்ல வேண்டுமானால் சுற்றுச் சூழலைச் சார்ந்து அமைகிறது. விலங்குகளைப் போன்று காடுகளில் அலைந்து திரிந்த மனிதன் உணவுக்காக விலங்குகளை வேட்டையாடிருக்கலாம் அல்லது பாதுகாப்பு காரணமாக விலங்குகளுடன் சண்டையிட்டு அதனை வீழ்த்திய பிறகு உணவாகக் கொண்டிருக்கலாம். உலகெங்கிலும் உள்ள மனிதப் பரிணாம வளர்ச்சியில் இதுதான் சாத்தியப்பட்டிருக்க முடியும். விலங்குகளும், பறவைகளும், ஒன்றை ஒன்று சார்ந்து வாழ்கின்றன அல்லது தாவரங்களைச் சார்ந்து இருக்கின்றன

என்றாலும் அதற்கான காரணத்தை அவை தேடவில்லை அல்லது சிந்திக்கவில்லை. ஆனால் மனிதன் மட்டும் சிந்தித்தான். அதாவது எதற்கும் காரணம் இருக்கும் என்றும், தனக்கு மேல் ஒரு சக்தி இருந்து வழி நடத்துகிறது என்றும் கருதினான். அதனால் அவனுக்குத் தோன்றுகின்றவற்றை எல்லாம் வழிபடு பொருட்களாக்கினான். மேலும் இயற்கையின் அனைத்துப் படைப்புகளும் மனிதனுடன் ஏதோ ஒரு வகையில் தொடர்பு பெற்றன என்ற நம்பிக்கை கொண்டிருந்தான். இந்தப் பின்புலத்தில் மனிதத் தோற்றத்தின் போது இருந்த வழிபாட்டு முறைகளை அறிய முடியாவிட்டாலும் அதன் எச்சங்களின் வழி அவற்றை அறிய முடியும். உடலளவிலேயே விலங்கிலிருந்து மனிதன் பரிணாம வளர்ச்சி பெற்றான் என்பதாகவும், உடல் உறுப்புக்களின் பயன்பாடு அவனை விலங்கிலிருந்து பிரித்துக் காட்டுகிறது என்பதாகவும் அறியப்படுகிறது. குறிப்பாகக் கைகளின் பயன்பாடு மிக முக்கியமானதாகக் கருதப்பட்டிருக்கிறது. மனத்தில் தோன்றிய கற்பனைக்கு உருவம் கொடுப்பதற்குக் கைகள் பயன்பட்டிருக்கின்றன. ஒரு பொருளின் கண்டுபிடிப்பு அதிலிருந்து பிறிதொரு பொருளின் கண்டுபிடிப்பு என உலகம் முழுவதும் அவனது கட்டுப்பாட்டில் வந்துள்ளது. சக்கரத்தின் கண்டுபிடிப்பும், பயன்பாடும் மனிதனின் தேவைகளை அடையாளப்படுத்தி அவற்றை அடைவதற்கான முயற்சிகளை மேற்கொள்ளச் செய்தன. இவையனைத்தும் மனித வாழ்க்கையை எளிமைப்படுத்தின (உற்பத்தியிலும், பயன்பாட்டிலும்) என்றாலும் இதற்கு இணையான ஒரு போக்கு அவனிடத்தில் இருந்து வருகிறது. அதாவது வாழ்க்கை இயங்குவதற்குப் பொருள் மட்டுமல்ல வழிபாடும், நம்பிக்கையும் தேவை என்பதான கருத்தியலைக் கொண்டிருந்தான். இந்தக் கருத்தியல்கள் யாவும் சூழல் சார்ந்தும் இயற்கை சார்ந்தும் அமைந்திருக்கின்றன. உலகம் முழுவதிலும் உள்ள மனித இனத்தில் கருத்தியல்கள் பல உண்டு. கருத்தியல்களுக்கு ஏற்ப மனிதச் சமுதாய அமைப்பு மாற்றியமைக்கப்பட்டு நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது.

மந்திரச் செயல்பாடு

தொடக்க கால மனிதன் இயற்கையைக் கட்டுப்படுத்த மந்திரத்தை உருவாக்கிப் பயன்படுத்தினான். ‘‘இம்மந்திரம் தொடக்கத்தில் ஒன்றைப் போலச் செய்தல் வாயிலாக இயற்கையைக் கட்டுப்படுத்த முடியும் என்னும் நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் அமைந்தது. இம்மந்திரங்கள், தொழில் முறைக்கு உறுதுணையாக அமைந்தன. இனக்குழு மக்களை நம்பிக்கையுடன் செயல்படத் தூண்டின. கூட்டுத் தன்மை, மன எழுச்சி ஆகிய இரு தன்மைகளும் எளிய

மந்திரச் செயலை ஒரு சடங்காக மாற்றின”[81]. சங்க காலத்தில் மழை வேண்டி நிகழ்த்தப்பட்ட சடங்கு மந்திரச் சடங்காகவே கருதப்பட்டது.

“குன்றக் குறவ னார்ப்பி னெழிலி
நுண்ப லழிதுளி பொழியு நாட” (ஐங். 251: 1-2)

என்று ஐங்குறுநூறு குன்றக்குறவன் ஆரவாரம் செய்ததால் மழை பொழிந்த நிலையை எடுத்துக் காட்டுகிறது. “இனக்குழுவில் கூட்டு வாழ்க்கை நிலவிய வரையில் பொருளுற்பத்திக்கு மந்திரச் சடங்குகள் ஊக்கமளித்தன. மந்திரச் சடங்குகள் பல செயல்களின் தொகுதியாக அமைந்தன”[82]. பண்டைத் தமிழ் மக்கள் மழைச் சடங்கு, வளச்சடங்கு, (பரி. 3: 64) வேட்டைச் சடங்கு (அகம். 265) போன்ற சடங்குகள் செய்தனர் என்பதைப் பற்றிச் சங்கப் பாடல்களில் குறிப்புகள் உள்ளன. இச்சடங்குகள் யாவும் மந்திரத்தின் வழிப்பட்டதாகும்.

கொற்றவை

போர்க் கடவுளாகச் சொல்லப்படும் கொற்றவைக்கு ஏவல் செய்பவர்களாகப் பேய்கள் இருந்துள்ளன என்பதை

“பெருங்காட்டுக் கொற்றிக்குப் பேய்நொடித் தாங்கு” (கலி.89:8)

என்ற பாடல் சுட்டுகிறது. “பண்டைய தமிழரின் வெற்றித் தெய்வமான கொற்றவையின் ஏவல் செய்வோராகக் கூளிகளாகிய பேய்கள் காட்டப்படுவது கொண்டு கொற்றவையைப் பேயினத்தின் தெய்வமாகக் கருதினர்”[83] என கூற வாய்ப்பளிக்கிறது.

“துணங்கையஞ் செல்விக் கணங்குநொடித் தாங்குத்”
(பெரும்.459)

என்ற பாடலிலும் கொற்றவைக்குப் பேய் நொடி கூறியதாக சொல்லப்பட்டுள்ளது. இங்கு “இறைவிக்குப் பேய்மகள் சில நொடி சொன்னாற் போல”[84] என்றே சோமசுந்தரனார் உரையெழுதுவார். அவர் அணங்கைப் பேய் என்றே கூறுகிறார். எனவே சங்கப் பாடல்களின் வழி கொற்றவைக்கும் பேய்களுக்கும் தொடர்புள்ளதான கருத்தியல் பற்றியும் அறிய முடிகிறது.

இறை என்னும் சொல்லாட்சி பொருண்மை விளக்கம்

இறை என்னும் சொல் சங்க இலக்கியத்தில் தலைவன், தங்குதல், இடம், பனைத்தோள், இறப்பு, இறைவாணம், உயர்வு, தருதல், இருக்கை, சிறிது, முன்கை, வேந்தன், முதலிய பொருள்களில் ஆளப்பட்டிருக்கின்றது. இறைவன் என்னும் சொல் இல்லத் தலைவன், கடவுள், வேந்தன் என்னும் பொருள்களில் ஆளப்பட்டிருக்கின்றது. இச்சொற்கள் பெரும்பான்மையும் ஆட்சித் தலைவர்களின் பொதுமைப் பண்பைச் சுட்டுவதற்கும், சிறுபான்மை நேரடியாக அவர்களைக் குறிக்கவும் ஆளப்பட்டுள்ளன.

"இறையே தவறுடையான்" (கலி., 56; 34)

என்னும் கலித்தொகை அடியில் ஆட்சித் தலைவன் பொதுவாகக் குறிக்கப்படுகின்றான். தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன் வஞ்சினம் கூறுமிடத்து,

"கொடியனெம் மிறையெனக் கண்ணீர் பரப்பிக்
குடிபழி தூற்றும் கோலேன் ஆகுக" (புறம்., 73; 11-12)

எனக் கூறுகின்றான். ஈண்டு அவன் தன்னைப் பற்றிக் கூறும் பொழுது இறைவன் எனக் கூறி கொள்கின்றான். மக்கள் உலகைக் காக்கும் உச்ச ஆற்றலுடையவனாகக் கடவுளைக் கருதினர். நாட்டைக் காக்கும் உச்ச ஆற்றலுடையவனாக அரசனைக் கருதினர். உச்ச ஆற்றலுடையவனாக அரசனைக் கருதினர். நாட்டைக் காக்கும் உச்ச ஆற்றலுடையவனாகக் கடவுளைக் கருதினர். உச்ச ஆற்றலுடைய அரசனையும் கடவுளையும் இறை அல்லது இறைவன் எனக் குறித்தனர். இக்கருத்துப்பட வள்ளுவரும்,

"முறைசெய்து காப்பாற்றும் மன்னவன் மக்கட்கு
இறையென்று வைக்கப் படும்" (குறள் - 388)

எனக் குறிப்பிடுகின்றார். முயைாக ஆட்சி செய்து குடிமக்களைக் காப்பாற்றும் திறத்தாலே வேந்தன் இறை, இறைவன் என்னும் சொற்களால் (கடவுளுக்கு நிகராக) குறிக்கப்படுகிறான்.

அரசன், அரசர் சொற்களுக்கு ஒப்புமையாக இறை, இறைவன் என்னும் சொற்களே மிகுதியாகப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இறை என்னும் சொல் இறைவன் என்னும் சொல்லைவிட மிகுதியாகப் பதிவு பெற்றுள்ளது. சங்க

இலக்கியங்களில் மிகுதியான ஆட்சியை இச்சொற்கள் பெற்றிருந்தாலும் ஆட்சித் தலைவன் என்னும் பொருளில் வருவதனை விடவும் கடவுள் குறித்தப் பொருளில் வருவதுதான் மிகுதியாகும். அரசன், அரசர் என்னும் சொற்களைப் போன்றே இறை, இறைவன் ஆட்சித் தலைவர்களின் பொதுமைப் பண்பைச் சுட்டுவதற்கே பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இவ்வாய்வேட்டில் 'இறை' என்னும் சொல் இறைவன் அல்லது கடவுளைக் குறிக்கும் பொருண்மையிலேயே கையாளப்பட்டுள்ளது.

முடிவுகள்

- ஒவ்வொரு பொருளுக்குள்ளும் ஆவி இருந்து, அதனைச் செயல்பட வைக்கிறது என்ற நம்பிக்கை அடிப்படையில் தோற்றம் பெற்றதே 'ஆவி சார் சிந்தனை' என்று ஆவிக் கோட்பாடு கூறுகிறது.
- விலங்குகளை, தாவரத்தை, இயற்கைப் பொருட்களை வழிபாட்டிற்கு உரியவையாகக் கருதி வழிபடுவதும், அவற்றைப் போற்றிப் பாதுகாப்பதும் குலக்குறி மரபாகும்.
- இனக்குழு வாழ்க்கையின் முக்கியப் பண்பு வேட்டையாடுதலும் பங்கிட்டுக் கொடுத்தலுமாகும். இது சங்க இலக்கியங்களில் பாதீடு என்று சொல்லப்பட்டுள்ளது.
- இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் மந்திரச் செயல்பாடுகள் முக்கியக் கருத்தியலாக உருவாக்கம் பெற்றன.
- இனக்குழு மக்கள் குலக்குறி நம்பிக்கை உடையவர்களாக இருந்துள்ளனர்.
- மாடுபிடிச் சண்டையில் இறந்த வீரர்களுக்கு நடப்பட்ட கல்லை நடுகல் என்று இனக்குழு மக்கள் வழிபட்டனர்.
- ஆவி பற்றிய சிந்தனை இரு நிலைகளை ஊடையது. ஒன்று மனிதனைப் போன்றே இயற்கைக்கும் ஆவி உண்டென்பது மற்றொன்று ஆவி இயற்கைப் பொருட்களில் உறைதல் என்பது ஆகும்.
- பேய் பற்றிய நம்பிக்கையும், சடங்கு செய்தலும் நாட்டுப்புறப் பண்பாட்டோடு தொடர்புடையதாகும்.
- தொல்பழங்கால மரபில் பேயோட்டுதலே வெறியாட்டாக இருந்திருக்கிறது.

- பேய் என்ற கருத்துரு துன்பம் தரக்கூடியது, அச்சம் விளைவிக்கக் கூடியது என்ற நிலையில் உள்ளது.
- பேய் பிணத்தோடும் (பிணம் தின்னும்) போர்க்களத்தோடும் தொடர்புப்படுத்திப் பேசப்பட்டுள்ளன.
- பேயின் நடமாட்டம் நடு இரவிலும், நண் பகலிலும் இருக்கும் என்பதான கருத்தியலைச் சங்க இலக்கியம் பதிவு செய்துள்ளது.
- பேய் வழிபாடு சமுதாயத்தால் கட்டமைக்கப்பட்ட தீய செயல்களோடு தொடர்புடையதாகும்.
- பேய் மகளிர் என்ற சொல்லாட்சி இலக்கிய நயம் சார்ந்த பயன்பாட்டுத் தன்மை கொண்டதாகும்.
- பேய்க்கு உணவு இறந்தவர்களின் நிணம் (தசை) என்பதாகச் சங்க இலக்கியம் கூறுகின்றது.
- பேய் என்பது கழுது, கூளி, பாசம் போன்ற பெயர்களிலும் சங்க இலக்கியத்தில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.
- பேய் வருத்தும் என்ற நிலையிலும், அணங்கு வருத்தும் தெய்வம் என்ற நிலையிலும் சங்கப் பாக்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.
- நன்மை வேண்டி ஆவிக்கு வழிபாடு நிகழ்த்திய போது பேய் என்ற நிலையிலிருந்து அணங்கு என்ற தெய்வத் தன்மைக்கு நகர்த்தப்பட்டிருக்கிறது என்றாலும் அனைத்துப் பேய்களும் இந்நிலைக்கு எடுத்துச் செல்லப்படவில்லை. இதனை அணங்கு என்ற பொதுப் பெயர் இருந்தாலும் முருகு அணங்கு என்ற சிறப்பு பெயர் கொண்டு அறிய முடிகிறது.
- பேய் பற்றிய கருத்தாக்கங்கள் தொல் பழங்காலத்திலிருந்தே இருப்பதால் தொல்காப்பியரும் பேய் பற்றிய கருத்து நிலைகளைச் சுட்டுகிறார். போர்ப் பண்புகளைப் பற்றிப் பேசும் போது பேய் பற்றிக் கூறுவார்.
- கோர வடிவத்தைப் பேய்க்கான உருவாகச் சங்க இலக்கியம் காட்டுகிறது.

- கொற்றவை என்ற தெய்வத்தோடு பேய்கள் இணைத்துப் பேசப்பட்ட நிலையினைக் கலித்தொகை சுட்டுகின்றது,

- பேய்கள் போர்க்களத்தில் முதுகாட்டில், குருதி மன்றத்தில் என ஆட்களின் நடமாட்டம் இல்லாத பகுதிகளில் உறையும் என்று சங்கப் பாக்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

- பேயின் செயல்பாட்டு நிலை மனிதனின் செயல்பாடு போன்று இருந்ததாக, அதாவது புண்பட்ட வீரனைப் பாதுகாப்பதாகவும், உணவுக்காக அலைந்து திரிவதாகவும், உணவு உண்டபின் களித்தாடுவதாகவும் கருத்தியல்கள் சங்கப் பாடல்களில் இடம் பெற்றுள்ளன.

- பேய் அணுகாமல் இருப்பதற்காக இரவம், வேம்பு, ஐயவி போன்ற பொருட்கள் பயன்படுத்தப்பட்ட நிலையைச் சங்க இலக்கியத்தின் வழி அறிய முடிகிறது.

- இயற்கையை வழிபட்டு வாழ்ந்த மனிதன் முன்னெடுத்த வழிபாட்டு நடைமுறை மந்திரச் சடங்காகும். இயற்கையின் புறச் சூழல்களைத் தனது கட்டுப்பாட்டிற்குள் கொண்டு வருவதற்கு இம்மந்திரத்தைப் பயன்படுத்திக் கொண்டான்.

- அணங்கு அச்சத்தைக் கொடுக்கக் கூடியது என்றாலும் தெய்வ நிலையில் வழிபாட்டிற்கு உரியதாகவே மக்கள் கருதிய நிலையைச் சங்கப் பாடல்கள் கொண்டு அறிய முடிகிறது.

- அணங்கின் தோற்றுவாயை அறிய முயன்றால், செயல்பாட்டுத் தன்மையின் அடிப்படையில் பேயிலிருந்து வளர்நிலை கொண்டது என்றே எடுத்துக் கொள்ள முடிகிறது.

- அணங்கு புனிதத் தன்மையோடு தொடர்புடையது என்றும் அணங்கு மலை-கடல்-காடு இவை போன்ற இயற்கைப் பொருட்களில் உறைந்து காணப்படும் என்றும் சங்கப் பாடல்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

- அணங்கு வேண்டிய உருவினை எடுக்கும் தன்மை கொண்டது என்று சங்க இலக்கியம் சுட்டுகிறது.

- சூர் மலையில் இருக்கும் தெய்வமாகச் சங்க இலக்கியம் கொண்டு அடையாளம் காணமுடிகிறது.

- சூரர மகளிர் அச்சம் தரக்கூடிய தெய்வ மகளிர் ஆவர்.
- சங்க இலக்கியத்தில் வானர மகளிர், வரையர மகளிர், வானவ மகளிர் என்ற தெய்வ மகளிர் அழகுடைய பெண்களாக அடையாளம் காட்டப்படுகின்றனர்.
- அணங்கு அணங்கிய பெண்களுக்கு வெறியாட்டு எனும் சடங்கு நிகழ்த்தியதாகச் சங்க இலக்கியம் சுட்டுகிறது.
- பேயோட்டுதல் என்ற சடங்கு நிகழ்த்துதல், உழைக்கும் மக்களிடத்தில், சமுதாயத்தில் விளிம்பு நிலையில் உள்ளவர்களாகக் கருதப்படுவர்களிடத்தில் மட்டுமே காணப்படுகிறது.
- சங்க காலத்தில் பேய் பிடிக்கும், அணங்கு அணங்கும் என்ற கருத்தியல் பெண்களுக்கு மட்டுமே கற்பிக்கப்பட்டு நடைமுறைப்படுத்தப்பட்ட சமுதாய நடவடிக்கைகளைச் சங்க இலக்கியம் குறிப்பிடுகிறது.
- குலக்குறி உருவாக்கத்தில் சூழல் ஒரு முக்கியக் காரணியாக இருந்திருக்கிறது. அதாவது தனது சுற்றுப்புறத்தில் உள்ள தாவரங்களை, விலங்குகளை, இயற்கைப் பொருட்களைக் குலக்குறியாகக் கொண்டுள்ளனர். ஆஸ்திரேலியர் கங்காருவைக் குலக்குறியாகக் கொள்வதும் இவ்வழிப்பட்டதேயாகும்.
- குலக்குறி உருவாக்கமும் வழிபாடும் அந்நில மக்களின் அனுபவ வெளிப்பாடாகும்.
- மனிதச் சிந்தனையில் உருவாக்கப்பட்ட கருத்தாக்கங்கள் பிற பருப்பெருட்களான தாவரங்கள், விலங்குகள், இயற்கைப் பொருட்கள் ஆகியவற்றின் மீது பண்பேற்றம் செய்யப்பட்டதன் வளர்நிலையில் குலக்குறி தோன்றியிருக்கிறது.
- தேவை மற்றும் பயன்பாடு சார்ந்து குலக்குறி அமைவுகள் இருந்துள்ளன.
- விலங்குகள், தாவரங்கள், இயற்கைப் பொருட்கள், சில செயற்கைப் பொருட்கள் குலக்குறியாகக் கொள்ளப்பட்டுள்ளன.

- இயற்கை வழிப்பட்ட வாழ்க்கை நிலையில் தொடக்க காலக் குலக்குறி உருவாக்கம் அச்சம் தவிர்ப்பதற்கும் பாதுகாப்புக் கருதியும் இருந்துள்ளது.

- குலக்குறித் தன்மை குலத்தைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகிறது. அத்தோடு ஒரு குலத்தின் அனைத்து நடவடிக்கைகளையும் தீர்மானிக்கும் ஒரு சக்தியாகக் குலக்குறி இருந்துள்ளது.

- இனக்குழுப் பிரிவின் போது ஒவ்வோர் இனக்குழுவும் தன்னை அடையாளப்படுத்திக் கொள்வதற்குக் குலக்குறியைப் பயன்படுத்தி உள்ளது.

- ஒரு குலக்குறியை உடையவர்கள் தாங்கள் அக்குலக்குறியிலிருந்தே தோன்றியவர்கள் என்ற கருத்து நிலையும் உள்ளது.

- உணவுத் தேவையைப் பூர்த்தி செய்யும் இடமாக மலை இருந்துள்ளதால் குலக்குறியாக அடையாளப்படுத்தப்பட்டு, பிறகு அதில் தெய்வம் உறைவதாகக் கருதி வழிபாடு நிகழ்த்தி உள்ளனர் என்பதைச் சங்கப் பாடல்களின் வழி அறிய முடிகிறது.

- கடலை வணங்கும் தன்மை கடல் வேட்டை மேற்கொள்ளும் நெய்தல் நில மக்களிடம் இருந்துள்ளது. வாழ்விற்கு முக்கிய ஆதாரமான கடலில் தெய்வம் உறையும் என்று எண்ணி வணங்கி உள்ளனர்.

- மரவழிபாட்டின் எச்சமாக மரத்தில் அணங்கு (தெய்வம்) உறைவதாக எண்ணி வழிபட்ட நிலையினைச் சங்கப் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன.

- எருமைக் கொம்பு வழிபாடு முல்லை நில மக்களின் வழிபாட்டு முறைகளில் ஒன்றாக இருந்துள்ளது. அதனாலே எருமைக் கொம்பில் அணங்கை ஏற்றி வழிபட்ட நிலையினைச் சங்கப் பாடல் பதிவு செய்துள்ளது.

- மீன் வேட்டை மேற்கொள்ளும் பரதவ மக்கள் சுறாமுள் வழிபாட்டைக் கொண்டிருந்தனர். கடலில் உள்ள அணங்கு தங்களை வருத்தக் கூடாது என்று எண்ணி அதைச் சுறா முள்ளில் ஏற்றி வைத்து, வழிபட்டதைச் சங்கப் பாடல் கொண்டு உணர முடிகிறது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. ம.சு. கோபாலகிருஷ்ணன், மானிடவியல், ப.19
2. பக்தவத்சல பாரதி, பண்பாட்டு மானிடவியல், ப.91
3. ம.சு. கோபாலகிருஷ்ணன், மு.நூ., ப.21
4. பக்தவத்சல பாரதி, மு.நூ., ப.118
5. கா.சுப்பிரமணியன், சங்ககாலச் சமுதாயம், ப.6
6. ராஜ்கௌதமன், ஆகோள் பூசலும் பெருங்கற்கால நாகரீகமும், ப.113
7. ம.கணேசன், (க.ஆ), இலக்கியங்களில் மரபும் புதுமையும் தொகுதி -1, ப.310
8. ஆ.தனஞ்செயன், (க.ஆ), நாவாவின் ஆராய்ச்சி காலாண்டாய்விதழ், ப.32
9. மேலது., ப.32
10. சு.நித்தியகல்யாணி (க.ஆ), பழமரபுத் தமிழியல், ப.59
11. ஆ.விசுவநாதன், (உ.ஆ), சங்க இலக்கியம், கலித்தொகை, ப.516
12. மேலது., ப.517
13. ஆ.தனஞ்செயன், மு.நூ., ப.26
14. மேலது., ப.35
15. மேலது., ப.35
16. பக்தவத்சல பாரதி, மானிடவியல் கோட்பாடுகள், ப.252
17. மேலது., பக்.253 – 254
18. மேலது, ப.253
19. மேலது., ப.254
20. மேலது., ப.255
21. மேலது., ப.254
22. க.ப.அறவாணன், அற்றைநாட் காதலும் வீரமும், ப.259
23. சாமி சிதம்பரனார், தொல்காப்பியத் தமிழர், ப.95
24. க.கைலாசபதி, தமிழ் வீரநிலைக் கவிதை, ப.109

25. ந.சுப்பிரமணியன், மு.நூ, ப.172

26. க.காந்தி, தமிழர் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும், ப.273

27. Among the place in which this power interred were a chaste woman, a king, certain drums special columns memorial stones inhabited by the spirit of the dead heroes, dead bodies, windows and women in their menstrual or puerperal period – A history of Indian Literature – Volume, X, fase.2, p.321

28. For example, it was strongly presen in achaste wife, if she should fall to feep her chastity, then ananku would go out of control, bringing destruction to her husband perhaps also to others – A history of Indian literature – Vol,x fase 2, P.321

29. ஆ. தனஞ்செயன், சங்க இலக்கியமும் பண்பாட்டுச் சூழலியலும், ப.20

30. ஆ. தனஞ்செயன், (க.ஆ), நாவாவின் ஆராய்ச்சி காலாண்டாய்விதழ், பக்.35–36

31. வி.நாகராசன், (உ.ஆ), சங்க இலக்கியம் பத்துப்பாட்டு பகுதி 2, ப.150

32. நாராயணசாமி ஐயர், (உ.ஆ), நற்றிணை, ப.393

33. க.காந்தி, மு.நூ., ப.280

34. மேலது., ப.280

35. மேலது., ப.282

36. மேலது., ப.284

37. க.காந்தி, மு.நூ., ப.310

38. கு.வெ. பாலசுப்பிரமணியன், சங்க இலக்கியம், ஐங்குறுநூறு, புத்தகம்-2,ப.695

39. தே.ஞானசேகரன், மக்கள் வாழ்வில் மந்திரச் சடங்குகள், ப.39

40. க.காந்தி, மு.நூ., ப.309

41. மேலது., ப.309

42. க.கைலாசபதி, பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும், ப.68

43. க.காந்தி, மு.நூ., ப.312

44. க.கைலாசதி, மு.நூ., ப.51

45. க.காந்தி, மு.நூ., ப.313

46. க.கைலாசபதி, மு.நூ., ப.58

47. க.காந்தி, மு.நூ., ப.311

48. பெ.வே. சோமசுந்தரனார், பத்துப்பாட்டு மூலமும் உரையும் தொகுதி – 2, ப.85

49. க.காந்தி, மு.நூ., ப.314

50. தே.ஞானசேகரன், மு.நூ., ப.46

51. மேலது., ப.46

52. மேலது., ப.48

53. க.வெள்ளைவாரணன், தொல்காப்பியம், புறத்திணை இயல், ப.243

54. க. காந்தி, மு.நூ., ப.314

55. பொ.வே. சோமசுந்தரனார், (உ.ஆ), பத்துப்பாட்டு பகுதி – 1, ப.39

56. கு.வெ. பாலசுப்பிரமணியன், சங்க இலக்கியம், புறநானூறு, பகுதி- 2, ப.799

57. க.காந்தி, மு.நூ., ப.324

58. கு.வெ.பாலசுப்பிரமணியன், மு.நூ., ப.628

59. ஆ.தனஞ்செயன், சங்க இலக்கியமும் பண்பாட்டுச் சூழலியலும், ப.15

60. க.கைலாசதி, பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும், ப.60

61. கா.சுப்பிரமணியன், மு.நூ., ப.59

62. பெ.மாதையன், தமிழ்ச் செவ்வியல் படைப்புகள், ப.188

63. ச.பிலவேந்திரன், சனங்களும் வரலாறும், ப.7

64. எஸ்.தோதாத்ரி, (மொ.ஆ), உலகமயமாதல், ப.115

65. ஆ.தனஞ்செயன், மு.நூ., ப.29

66. மேலது., ப.29

67. பக்தவத்சல பாரதி, மு.நூ., பக்.264 – 265

68. Hunter, David, E., written, Encyclopaedia of Anthropology, P.389

69. பக்தவத்சல பாரதி, மு.நூ., ப.265

70. ஆ.தனஞ்செயன், குலக்குறியலும், மீனவர் வழக்காறுகளும், ப.2

71. பக்தவத்சல பாரதி, மு.நூ., பக்.265 – 266

72. மேலது., ப.266

73. மேலது., ப.266

74. மேலது., ப.267

75. மேலது., ப.267

76. மேலது., ப.277

77. மேலது., பக். 267 – 268

78. மேலது., ப.268

79. மேலது., ப.268

80. மேலது., ப.268

81. கா.சுப்பிரமணியன், சங்ககாலச் சமுதாயம், ப.5

82. மேலது., ப.6

83. க.காந்தி, மு.நூ., ப.319

84. பொ.வே.சோமசுந்தரனார், மு.நூ., ப.183



இயல்-2

சங்க கால வழிபாட்டுச் சடங்குகள்



இயல்-2

சங்ககால வழிபாட்டுச் சடங்குகள்

மானுட வாழ்வில் வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகள் என்பது பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை நிகழும் ஒரு சமூகப் பண்பாட்டு நிகழ்வாகும். இந்நிகழ்வுகளின் எல்லா நிலைப்பாடுகளிலும் முக்கிய பங்கு வகிப்பது வழிபாடு குறித்த சடங்கியல் கருத்தாக்கங்களே. 'வழிபாடு' என்பது மனிதனின் நம்பிக்கையில் மிகவும் ஆழமாக வேரூன்றிய ஒரு செயல்பாடாக உள்ளது. இவ்வடிப்படையில் வழிபாடு மனித வாழ்க்கையில் எல்லாவித நிகழ்வகளிலும் முழுமைதழுவிய தன்மை பெற்றிருப்பதைச் சங்க இலக்கியங்கள் வாயிலாக அறிந்து கொள்ள முடிகிறது. கடவுள் அல்லது இறைவன் என்னும் கருத்தாக்கம் உருபெறும் முன்னரே சடங்குகள் தோற்றம் பெறலாயின. இச்சடங்குகள் இறை நம்பிக்கை சார்ந்ததாகவும், நம்பிக்கை மற்றும் பழக்க, வழக்கங்கள் சார்ந்ததாகவும் நிகழ்த்தப்பட்டுள்ளன. இவ்வியல் சடங்குகளின் பொதுக்கூறுகளையும் அதன் வகைப்பாடுகளையும் எடுத்துக்காட்டி வழிபாடு மற்றும் இறைத் தொடர்பான சடங்குகளின் இயங்கியல் கூறுகளை விளக்க முற்படுகிறது.

சடங்கும் மானுடவியலும்

'சடங்கு' என்பது மனித வாழ்வை நெறிப்படுத்தும் பொருட்டு முன்னோர்களால் உருவாக்கப்பட்ட சமூகப் பண்பாட்டு நிகழ்வாகும். "வழி வழியாக வரும் பழமரபுகளைக் காத்தல் மனித மனத்தின் ஆழத்தில் இருக்கும் உணர்வுப்பூர்வ செயல்வடிவமாகும். சடங்குகள் இப்பணிக்குப் பெரிதும் துணைபுரிகின்றன. முன்னோர் செய்த செயல்களைக் காரண காரிய ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடாமல் தாம் கண்டவாறே பின்பற்றுவதும், நிகழ்த்துவதும் சடங்கின் முறை"[1] என்று வாழ்வியற் களஞ்சியம் குறிப்பிடுகிறது. இச்சடங்கு முறைகளின் வழியே, மனிதனின் சமூக ரீதியான பருவமாற்றுத் தன்மையை அறியமுடிகிறது.

இச்சூழலில் சங்க இலக்கியத்தில் சடங்கியல் ரீதியான நிகழ்வுகள் குறித்தப் பதிவுகள் பல இருப்பினும், 'சடங்கு' என்ற சொல்லாக்கம் எங்குமே காணப்படவில்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். சடங்கு குறித்த கருத்தாக்கத்தை தொல்காப்பியர் எடுத்துக்கூறும் போது 'கரணம்' என்ற சொல்லின் வழியேதான் எடுத்தியம்புகிறார்.

"பொய்யும் வழுவும் தோன்றிய பின்னர்

ஐயர் யாத்தனர் கரணம் என்ப"[2]

என்னும் நூற்பா மூலம், மனித வாழ்வியல் பொய், குற்றம் ஆகிய புலப்பாடு ஏற்படும் தருணத்தில், மனிதனை நெறிப்படுத்தும் பொருட்டு இக்கரணம் (சடங்கு) என்ற முறைமையை முன்னோர்கள் வகுத்தனர் என அறியமுடிகிறது. இந்நிலையில் சடங்கு என்ற சொல் பிற்காலத்தில் எழுந்த ஒரு சொல்தான் என்பது உறுதிப்படுகிறது.

இச்சொல்லுக்கு க்ரீயாவின் தற்காலத் தமிழ் அகராதி "வழக்கம் காரணமாக மேற்கொள்ளும் புனிதச் செயல்"[3] என்று பொருள் தருகிறது. சடங்கு என்பது சங்க காலத்தில் பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை வாழ்வியல் சார்ந்த நிகழ்வுகளில் நிகழ்ந்து வந்தமையைச் சங்க இலக்கியம் தன் பதிவுகளின் வழி முன்வைக்கிறது என்பது குறிப்பிடத்தகுந்த ஒன்று. இவ்வகையில் "மனித வாழ்வானது கால ஓட்டத்தோடு இணைந்த பிறப்பு, இறப்பு, பிறப்பு என்ற சுழற்சித்தன்மையினைக் கொண்டது. இங்கு உயிரியல் ரீதியாக நிலைமாற்றங்கள் ஏற்படுகின்றன. இவை பண்பாட்டு வயப்பட்டவையாகும். உயிரியல் ரீதியாக நிகழும் நிலை மாற்றங்கள் இணைநிலையாகச் சமூகப் பண்பாட்டுத் தளத்தில் பிரதிபலிப்பதைக் குறிக்கின்றன. சமூகப் பண்பாட்டுத் தளத்தில்தான் வாழ்வின் நிலைமாற்றங்கள் மேலும் நுண்மையாக்கம் பெற்றுக் கொள்கின்றன"[4] என்பர்.

இச்சூழலில் சடங்கு என்ற சொல் இன்று பொதுநிலையில் பூப்புச்சடங்கையே குறிக்கிறது. ஏனையச் சடங்கியல் நிகழ்வுகள், 'விழா' என்ற நிலைப்பாட்டில் பொருள்படுத்தப்படுகின்றன. "சடங்கு என்ற சொல்லாட்சி பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களில் பயின்று வரவில்லை. ஆயினும் சடங்கினையே 'விழா' என்ற சொல்லாலும் சுட்டியிருப்பார்களோ என்று நினைக்கத் தூண்டுகிறது. இதற்கு சான்றாக, வெறியாட்டினை விழாவாகக் (பரிபாடல் - 5) காட்டியிருப்பது, பழந்தமிழர் சடங்கினையும் விழா என்றே சுட்டியுள்ளனர்"[5] என்ற க.காந்தியின் கூற்றினைக் கொள்ளலாம். குறிப்பிட்ட நிகழ்ச்சிகள் மக்களால் தொடர்ந்து நிகழ்த்தப்படுமானால், அவை சடங்குகள் என்ற பெயர் பெறுகின்றன.

இத்தகு "சடங்குகள் ஒரு தளத்தில் நிலைநிறுத்தம், இயங்கியலைக் கொண்டிருக்க மறுதளத்தில் அவை 'நிலைமாற்றும்' இயங்கிலையக்

கொண்டுள்ளன. சமூகப் பண்பாட்டு வாழ்வில் மக்களை ஒரு நிலையிலிருந்து நகர்த்தி இன்னொரு நிலைக்கு மாற்றும் சடங்குகள் ‘நிலைமாற்றும் சடங்குகள்’ ஆகும். பூப்பு, திருமணம், வளைகாப்பு, இறப்பு போன்ற வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகள் நிலைமாற்றச் சடங்குகளே”[6] என்பனவாகும்.

பண்டைக்காலம் தொட்டு மனித வாழ்வோடு சடங்குகள் இணைந்தே விளங்கின எனலாம். “இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் சடங்கே வாழ்க்கையாகவும் வாழ்க்கையே சடங்காகவும் அமைந்தது. அச்சடங்குகள் (Rituals) இனக்குழு சமுதாயத்தை இயக்கின, இணைத்தன, அச்சமுதாய மதிப்புகளை உறுதி செய்தன. மூலவளங்களையும் பங்கீடு செய்தன. சமுதாயக் கருவியை நல்ல வகையில் தனிமனிதன் பயன்படுத்திக் கொள்ள வசதியளித்தன”[7] என்று கா. சுப்பிரமணியன் குறிப்பிடுவதன் மூலம் சடங்கின் தேவையை உணரலாம்.

இதன் பொருட்டேதான் செய்யும் செயல்கள் அனைத்திற்கும் ஒவ்வொரு வகையானச் சடங்குகளை மனிதன் வகுத்துள்ளான். சடங்கு என்பது நிகழ்த்தப்படும் ஒரு செயல் சார்ந்த நிகழ்வாகும். இவ்விடத்து, மானுடர் “பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை சில செயலகளைத் தொடர்ந்து செய்து வருகின்றனர். அவ்வாறு தொடர்ந்து செய்து வரும் செயல்களே சடங்குகளாக நிலைக்கின்றன”[8] என்று மு. சற்குணவதி கூறுவது கருதத்தக்கது. சடங்கு என்பதற்கு ‘நற்செயல’ என்ற ஒரு பொருளும் உண்டு. இக்காலத்தில் சடங்கானது சமூக ஊடாட்டத்தோடு நிகழ்ந்து வரும் செயல்பாடென்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

சங்க காலத்தில் சடங்கு என்பது கருத்துணர்வோடு பொருள் செறிவோர், நற்பயன் கருதி நிகழ்த்தப்பட்டமையைப் சங்கப்பாடல்கள் வழி அறியமுடிகிறது. இந்நிலையில் “தர்க்கம், பிரவுன் இருவரும் ‘சடங்குகள் உணர்வுகளைத் தோற்றுவிக்கின்றன” என்றும் மற்றையோர், ‘சடங்கு உணர்வுகளை வெளிக்கொணர்கின்றன’ என்றும் கூறுவர். மாலினோவ்ஸ்கி, ‘இயற்கையின் முன் ஒடுங்கிப்போன உணர்வுகளை சடங்குகள்’ என்றும், மார்க்ஸ், ‘பொருளாதார ரீதியில் அமைந்த ஆசைகளே சடங்குகள்’ என்றும், டர்னர் ‘சடங்குகள் நம்பிக்கைகளின் வெளிப்பாடே’ என்றும் கூறுவதாக”[9] சரசுவதி வேணுகோபால் குறிப்பிடுவது இங்கு எடுத்துக்காட்டத்தக்கதாகும்.

சங்க காலத்தில் சடங்கு சார் நிகழ்வு என்பது மனித வாழ்வில் ஏற்பட்ட அச்சங்கங்களைக் களைந்து, நெறிப்படுத்தி, வாழ்வை முறைப்படுத்தியமையை அறியலாம். மனித வாழ்வில் 'அச்சம் என்பது அன்றும் இன்றும் சரி, ஒரு நிலைப்பட்டதாகவே காணப்படுகின்றது. "இயற்கையைச் சார்ந்து வாழ்தலும், வளர்தலும் குறித்து நம் முன்னோர்கள் கொண்ட அணுகுமுறைகளின் வெளிப்பாடாகச் சடங்குகள் அமைந்துள்ளன. இயற்கை மற்றும் சமூகச் சிக்கலை எதிர்கொள்ளும் முகமாக சடங்குகள் உருவாக்கப்பட்டன"[10] என்பார் கே.ஏ. ஜோதிராணி. சடங்கு என்பது ஓர் உணர்ச்சியின் வெளிப்பாடாகும். இயற்கை நிகழ்ச்சிகளைக் கண்டு அஞ்சிய மனிதன் அவற்றைக் கண்டு வழிபடவும், பின் அவ்வியற்கைச் சத்தியைத் தன் வயப்படுத்தவும், நம்பிக்கை, சார்ந்த நிகழ்வுகளின் வழி முற்பட்டான் என்பது சங்கப் பிரதிகள் காட்டும் சான்றாதாரங்கள் ஆகும்.

வழிபாடு விளக்கம்

'வழிபடு' என்ற வேர்ச்சொல்லிலிருந்து பிறந்த தொழிற்பெயரே 'வழிபாடு' என்ற சொல்லாகும். இச்சொல்லிற்கு அகராதிகள் "இறைவனை வணங்கும் செயல்"[11] என்று பொருள் தருகின்றன.

இவற்றின் விரிந்த பொருளை இரா. சீனிவாசன் 'வழிபாடு', 'ஆற்றுப்படை' இரண்டும் ஒரே பொருளுடைய சொற்கள் ஆகுமென்றும் வழிப்படுத்துதல் வழிபாடு. ஒருவன் தன்னையோ, பிறரையோ இறைவனிடம் வழிப்படுத்துதல்"[12] என்று கூறிச் செல்கிறார். இவ்வகையே வழிபாடு என்பது மனிதனை வழிப்படுத்துவதாகும். அஃதாவது, இறைவ்ன முன் வேண்டுதல் அல்லது முறையிடல் என்ற கருத்தாக்கத்தில் நிகழ்த்தப்பெறும் சடங்காகும் என்பது இங்கு தெளிவாகிறது.

இறைவழிபாட்டின் தொடக்க நிலை

தொடக்ககால மனிதன் இயற்கையின் சூழலில் வாழத் தலைப்பட்டவன் என்பதைச் சங்க இலக்கியப் பதிவுகளின் வாயிலாக அறியமுடிகிறது. இவ்வியற்கைச் சூழலே கால மாறுபாடுகளில் அவனிடையே அச்சத்தை விளைவித்தது. இவ்வச்சமே அம்மனித மனத்தில் ஒருவித அசைவினை-நெருடலை ஏற்படுத்தியது என்பது புலனாகிறது. இவ்விடத்து "அச்சமும் உணவுத் தேவையும் கொண்ட மனிதன் இயற்கையின் பேராற்றலை வணங்கத்

தலைப்பட்டான். கூட்டு உழைப்பினால் உணவைத் தேட மனிதன் முற்பட்ட போது ஆற்றல் மிகுந்த இயற்கையைத் தனக்கு இணங்க வைக்க முயன்றான்"[13] என்பர் தொ. பரமசிவன். மேற்கண்ட நெருடல் மனப்பான்மையை அறியமுற்பட்ட மனிதன் தன்னைவிட மேம்பட்ட ஆற்றல் ஒன்று இருக்கின்றது என்பதை உணரலானாள். இவ்வித ஆற்றலின் தாக்கத்திலிருந்து தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொள்ள வேண்டும் எனக் கருதினான். இம்முறையே அம்மனிதனுக்குகள் உருவெடுத்த ஒருவிதச் சிந்தனையின் வெளிப்பாடே 'வழிபாடு' என்னும் முறைமையாக வளர்ச்சியுற்றது.

இந்நிலையே "மாந்தன் விலங்கு நிலையிலிருந்து மாந்தர் நிலையை எய்தி குழுவாகத் திரண்டு நின்ற போது மெல்ல சிந்திக்கத் தொடங்கியதின் வெளிப்பாடே வழிபாடு"[14] என்பார் க.ப. அறவாணன். இப்பொருளோடு 'இயற்கைக்கு அதீதமான சக்திகள் இருக்கினவென்று நம்பி அவற்றைப் பற்றி அச்சம் கொண்டிருந்தனர். அச்சத்தின் காரணமாகவே அவற்றை வழிபடவும் பலி கொடுத்து அவற்றைத் திருப்திப்படுத்தவும் முயன்றனர். அவர்களது தெய்வ வணக்கம் அச்சத்தை அடிப்படையாக்க கொண்டிருந்தது"[15] என்பர் நா. வானமாமலை. ஆகவே வழிபாடு என்பது மனித மனத்தில் உருவான அச்சத்தின் பிரதிபலிப்பே என்று அறியமுடிகிறது.

மனிதன் தனக்கு துன்பத்தை விளைவிக்கும இயற்கையை அமைதிப்படுத்துவதன் நோக்கமாக அதனையே முதன்முதலில் வழிபடத் தொடங்கினான். அதனை வழிபாட்டின் பொருட்டு அமைதிப்படுத்துவதன் மூலம் தான் அமைதியாக எவ்வித சீற்றத்திற்கும் ஆளாகாமல் வாழ முடியும் என்பதை உணராலானாள். இதன் பொருட்டு இவ்வியற்கைச் சார்ந்தவற்றை வழிபட முற்பட்ட்ான் என்பதைத் தெரிய முடிகிறது. "தெய்வம் கண்ணுக்குப் புலனாகாதது. அ∴து இயங்கை வடிவாகிக் காட்சி அளிக்கிறது. இயற்கை வழியே இறைவனை உணரக்கூடும்"[16].இயற்கையை இயக்கும் சக்தி என்னவாக இருக்கும் என்பதை அறிய முற்படும்போது அ∴து ஒருவித ஆவியாக இருக்கக் கூடுமோ எனக் கருதமுடிகிறது. "இனக்குழு மக்கள் கூட்டு வாழ்க்கை வாழ்நதனர். அவர்கள் தம்மைச் சுற்றியுள்ள இயற்கையைக் கண்டு அஞ்சினர். அதனைச் சரிவரப் புரிந்து கொள்ள முடியவில்லை. இயற்கையின் இயக்கத்தைப் பற்றிக் குழப்பிய நிலையிலேயே அறிந்திருந்தனர்"[17] என்பர் கா. சுப்பிரமணியன்.

இம்முறையே ஆவிவழிபாடு நிலை பெற்றமைக்குக் காரணம் என்பதை அறியலாம். “இயற்கையின் புதிரான செயலை மனிதன் உணர இயலாத நிலையில் அதனை வழிபட்டு அமைதிப்படுத்த முயன்றபோது வழிபாடு உருவாகியது. அச்ச உணர்வு அன்பாக மாற்றம் பெற்றுக் காலப்போக்கில் அருளாக வளர்ந்தமையினையே வழிபாட்டு நிலைகள் தெரிவிக்கின்றன”[18] என்பார் க. காந்தி.

இயற்கையின் இயக்கமாக இருக்கும் ஆவி எங்கிருந்து செயல்படுகிறது என்று காணும்போது அது முன்னோர்களின் இறப்பு நிலயிலிருந்து உருவாகியிருக்கக் கூடும் என சிந்திக்க முடிகிறது. இவ்வகையிலேயே முன்னோர் வழிபாடு தோற்றம் பெற்றிருக்கக் கூடும் எனக் கருத முடிகிறது. இவ்விடத்து வழிபாடு என்பதன் கருத்தாக்கம் பல்வேறு நிலைப்பாடுகளில் உருப்பெற்றதை அறியமுடிகிறது.

மனிதன் தன்னை ஒரு சமூகமாக நிலை நிறுத்திக் கொள்ளத் தனக்குக் கிடைத்த பட்டறிவின் மூலம், நாளைய எதிர்காலத்தின் கட்டுக்கோப்புக் கருதி, தங்கள் இனக்குழுக்களுக்கு எனச் சில சடங்கு முறைகளை வகுத்துக் கொண்டு, வாழ்வியல் அடிப்படையை எதிர்கொள்ளத் தொடங்கினான். நாடோடியாய்த் திரிந்த மனிதன் குழுக்களாய் வாழ விழைந்தது முதல் இத்தகு சடங்குகள் வழிவழியாய் நிகழத் தொடங்கின.

சங்ககாலத்தில் வேட்டைச் சமூகமாய் வாழ்ந்தபோது, மனிதன் வேட்டையாடச் செல்வதற்கு எனச் சில சகுனங்களையும், சடங்குகளையும் நம்பிக்கையின் பொருட்டு பின்பற்றினான். அவற்றுள் சில தான் வணங்கும் தெய்வத்திற்கு வேட்டைப் பங்கு அளித்தல், நாள்கோள் பார்த்தல், பறவைகளின் ஒலி கேட்டல் என்பன போன்றவையாகும்.

நாடோடியாய்த் திரிந்த மனிதர்கள் ஒருவரோடு ஒருவர் ஒட்டுறவாய்க் குடும்பங்களாக குழுக்களாகவும் கட்டுண்டு தத்தம் வலிமையை வெளிப்படுத்துகின்றனர். சமூகங்கள் பலவும் குழுக்களாகவும், தொகுதிகளாகவும் உள்ளன. இக்குழுக்கள் உறவுமுறை, திருமணம், வம்சாவளி ஆகியவற்றின் அடிப்படையில உருவாகிச் செயல்பட்டு நிலைபேறு கொள்கின்றன. இத்தகு நிலைபேறு கொண்ட பல்வேறு இனக்குழுக்கள் உலகளவில் நிறைந்து காணப்படுகின்றன. அவற்றுள் சங்ககால இனக்குழுவினரும் மக்களும் குறிப்பிடத்தக்கவர்களாவர்.

சடங்குகள் என்பவை மனித நாகரிகத்தினுடைய முதிர்வினைக் காட்டுகின்றன. பிறப்புச் சடங்கு தொடங்கி இறப்புச் சடங்கு வரையிலான நிகழ்வுகளில் மனிதனின் குழு உணர்வு, கூட்டுவாழ்க்கை முறை போன்றவை வெளிப்படுகின்றன. இந்தச் சடங்கு முறைகள் ஒவ்வோர் இனக்குழுக்களுக்கும் இடையே வெவ்வேறு வகையில் அமைகின்றன. எனவே, ஓர் இனக்குழுவினை அந்த குழுக்களின் சடங்கு முறைகளைக் கொண்டே, அவற்றை இன்னன்ன இனக்குழுக்கள் என்று அடையாளப்படுத்திவிட முடியும். இந்நிலைப்பாட்டில் சமூகப் பண்பாடானது வெளிக்கொணரப்படுகிறது. சங்க கால மக்கள் தங்கள் வாழ்க்கையை நெறிப்படுத்திக் கொள்ள நிகழ்த்திய செயல்பாடுகள் பலவற்றில் முக்கிய இடம் பெறுவது சடங்குகளேயாகும். சடங்கின் தேவை குறித்துச் சிந்திக்கும்போது, முன்னோர் மொழிந்ததின் வழிப்பொருளாக மேற்கொள்ளப்படுகிறது. இம்முறையே மக்களின வாழ்க்கையில் சடங்குமுறைகள் என்பது குறிப்பிடத்தக்க வாழ்வியல் நிகழ்வாகும். இவ்வகையே சடங்குகள் வாழ்க்கையோடு பின்னிப்பிணைந்து வாழ்வியல் நெறிகளால் பரிணமித்திருக்கின்றன என்பதை உணரமுடிகிறது.

சடங்கு என்ற நிலையில் மானுடவியலின் அணுகுமுறை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. அஃதாவது "பழக்கவழக்கங்கள், சடங்குகள் முதலியவற்றையும், இன்றும் நிலவுகின்ற பழைய மரபுகளின் எச்சங்களையும், அவற்றின் உண்மையான பொருளில் விளங்கிக் கொள்வதற்கு வரலாற்றியல் உணர்வோடு சமுதாய மானுடவியல் துணை செய்கின்றது"[19] என்பார் தி.சு. நடராஜன்.

மனிதனின் அனைத்துக் கூறுகளையும், ஆராயும் மானுடவியல் அவன் வாழ்வில் நிகழ்த்தும் சடங்கு முறைகளுள் இருக்கும் சமூகப் பொருண்மைகளைத் தனக்குள் இருக்கும் உற்றுநோக்கல் என்ற முறைமையில் வெளிக்கொணர்கிறது. இந்நிலையில் குழுக்களாக வாழும் மனிதனுடைய சடங்கின் தன்மை எத்தகையது? இச்சடங்கின் வழி மனிதன் பெறும் சமூகப் பண்பாட்டு மதிப்பு என்ன? என்பதையும் அறியமுடிகிறது.

"மனிதர்கள் தங்களின் சமூக வாழ்வைப் பற்றிய புரிதலில் சடங்கு பொன்றதொரு அடிப்படையான எளிய வடிவங்களையோ, கருத்துக்களையோ, கண்டுபிடிப்பர்கள் என்கிறார்கள் எமிலி துர்க்ஹைம். சடங்குகளை அமைப்பியல் அடிப்படையில் ஆராய்வதருள் முதலிடம் வகுத்தவர் பிரெஞ்சு நாட்டவர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது"[20].

சடங்குகள் அவற்றின் செயல்முறைகளும் அமைப்பின் நெறிகளும் ஏதோ ஒருவித உட்கருத்தைக் கொண்டே அமைந்துள்ளன. அவ்வுட்கருத்தை உற்று நோக்கும் போது அவற்றுள் மானுடவியலுக்கான புரிதலை அறியமுடிகிறது.

வாழ்க்கை வட்டச்சடங்குகள்

மனிதன் அன்றாடம் தமது வாழ்நாளில் மேற்கொள்ளும் பருவ மாற்றங்களை அடிப்படையாக்க கொண்டு ஒவ்வொரு நிலையில் நுழையும் போது அந்நிகழ்ச்சியைக் குறிப்பதாகவும் அதன் சிறப்பையும் பண்பையும், பலனையும் நினைவூட்டுவதற்காகச் சில சிறப்புச் செயல்களைச் செய்கிறான். இந்நிலைப்பாட்டில் சடங்குகள் வாழ்வின் நிலைமாற்றத்தை உணர்த்தும் ஒரு மரபுசார் கருவியாக இயங்குகிறது என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

இந்நிலையில் “பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை மனிதனின் வாழ்க்கை சடங்குகளால் கட்டுண்டு கிடக்கிறது”[21] என்று வாழ்வியற் களஞ்சியம் கூறுவது இங்கு உணரத்தக்கதாகும். மனித வாழ்வில் இயற்கையாக நிகழும் நிகழ்வுகளின் வழியே அவனது வாழ்வை நெறிப்படுத்தும் நோக்கத்தில் சடங்குகள் தோற்றம் பெற்றன எனக் கருதப்படுகிறது.

ஏனெனில் பிறப்பிலிருந்து இறப்பு வரை நிகழும் வாழ்வியல் ஊடாட்டத்தில் மனிதன் பல பருங்களைக் கடந்து செல்கிறான். இப்பருவங்களிடையே ஏற்படும் மாற்றம், அதன் விளைவு, அதனால் அம்மனிதனுக்கு அமையும் நிலைப்பாடுகளைச் சடங்குகளை புலப்படுத்துகின்றன. “வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகள் தனிமனிதனர்கள் ஒரு சமூக அடையாளத்திலிருந்து மற்றொரு நிலைக்கு மாறும் கடினமான நிலைமாற்றத்தைச் செய்கின்றன”[22] என்பர் பக்தவத்சலபாரதி. இவ்வகையே மனிதன் எந்நிலைப்பாடுகளில் இப்பருவ மாற்றங்களைப் பெறுகிறான் என்பதை மானுடவியல் அறஞர் வான்கென்னப் மற்றும் விக்டர் டர்னர் ஆகியோரின் கோட்பாடுகளின் வழி உள்ளாய்ந்து நோக்கும்போது இவ்வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகள் கட்டுண்டு கிடக்கும் சமூகப் பண்பாட்டு நிகழ்வுகளை வெளிக்கொணர்கின்றன.

தமிழர் வாழ்வியலில் பல்வேறு சடங்குகள் காலங்காலமாக வழக்கில் இருந்து வந்துள்ளன. இச்சடங்குகள் அனைத்தும் வாழ்வைப் பல தொடர் நிலைகளாகப் பிரித்து ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்றிற்கு மக்களை

அறிமுகப்படுத்துகின்றன. இம்முறையே, பிறப்ப முதல் இறப்பு வரையுள்ள வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகளாகும்.

பிறப்புச் சடங்குகள்

மனித வாழ்வின் முதல் நிலைச் சடங்குகளாகப் போற்றப்படுவன பிறப்புச் சடங்ககளாகும். மனிதன் கருவாக ஒரு பெண்ணின் வயிற்றில் உருக்கொண்டது முதல் அக்கரு ஓர் உருவாக அது உலகை விட்டுப்புற உலகிற்கு வரும் வரையும், வந்த பின்னும் ஒரு குறிப்பட்ட பருவம் வரை நிகழ்த்தப்பெறும் சடங்குகள் பிறப்புச் சடங்குகள் என்னும் நிலைத்தன்மைக்குள் அடங்குகின்றன. மனித வாழ்வியல் நிலைப்பாட்டில் பிறந்த வினாடி முதல் இறக்கும் வினாடி வரை அவர்களுடைய வாழ்க்கை முழுவதும் ஏதாவது ஒரு சடங்கைச் செய்து திருப்தி அடைகிறார்கள்"[23] என்பர் சோமலெ. இம்முறையே "கருவுற்றதிலிருந்தே சடங்குகள் தொடங்கி விடுகின்றன. குழந்தைப் பிறப்பிலிருந்தே வாழ்வின் ஒவ்வொரு கட்டத்திலும் சடங்குகள் நடைபெறுகின்றன"[23] என்பர் ம. வேலுச்சாமி.

இவ்விருவரும் முன்வைக்கும் கருத்துக்களின் வழி பிறப்புச் சடங்கின் தன்மையை அறிய முடிகிறது. இச்சடங்கிற்கு கருவுற்ற பெண்ணும் (தாய்) கருவும் (குழந்தை) நிலைக்களன்களாக அமைகின்றன. இவர்களுள் ஏற்படும் மாற்றத்தின் புலப்பாடாகப் பிறப்புச் சடங்குகள் அமைகின்றன என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இவ்வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகளை சங்க இலக்கியங்கப் பாடல்களின் பரப்பில் பரவாலாக காணமுடிகிறது.

சூல் கொண்ட மகளிர் வழிபாடு

சூல் கொண்டமகளிர் தங்களின் சூலுற்ற நிறைமாத காலத்தில் மகப்பேறு நல்ல முறையில் நிகழ இறைவனை வழிபடும் பொருட்டு ஒரு சடங்கு நிகழ்த்தியமையை மதுரைக் காஞ்சி எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இதனை,

"நுண்ணி ராகுளி இரட்டப் பலவுடன்
ஒண்சுடர் விளக்க முந்துற் மடையொடு
நன்மா மயிலின் மென்மெல இயலிக்
கருஞ்சூல் மகளிர் பேணிக் கைதொழுது
பெருந்தோட் சாலினி மடுப்ப ஒரு சார்" (மது. கா: 606-610)

என்னும் பாடல் வரிகள் விளக்குகின்றன. நிறைந்த சூலைக் கொண்ட மகளிர் மெல்ல மெல்ல மயில் போல நடந்து சென்று கடவுளைக் கைத்தொழுதனர். பல மங்கல வாத்தியங்கள் ஒலிக்க இறைவனுக்குச் சுடர் விளக்கு, பாற்சோறு இட்டுப் படைத்தனர். பெரிய தோளையுடைய இறைவனுக்குப் பணி செய்யும் தேவராட்டி வழி படைப்புப் பொருளைச் செலுத்தி வழிபட்டனர். இம்முறையே "சூல் உற்றதற்கு தெய்வங்களுக்குப் பலிச்சோறு படைக்கும் பழையச் சடங்கும், புதிய சமய வழிபாடும் கலந்ததொரு வழக்கமாகத் தெரிகிறது (Magico and Religious Rite)"[24] என்பர் அறிஞர்.

இவ்வழிபாடானது குழந்தைப் பேற்றின் போது நிகழும் இடையூறுகளிலிருந்து காத்தருள வேண்டும் என்ற நிலைப்பாட்டில் இடம் பெற்றமையை 'மடுப்ப' என்ற சொல்லாக்கம் குறிப்பிடுகிறது. இவ்வழிபாடு சூல் கொண்ட மகளிர்க்கு 'இறைகாப்பின்' பொருட்டு நிகழ்த்தியமையை அறியமுடிகிறது. குறிப்பாகச் சோறு சமைத்து சூல் உற்ற மகளிர்க்காக வழிபாடு நிகழ்த்தியமையை 'மடை' என்ற சொல் விளக்குகிறது. இம்முறையை நடைமுறைச் சமூகத்தோடு நோக்கும்போது இந்நிகழ்வு அனைத்தும் சூல் உற்ற மகளிர்க்கு நிகழும் 'வளைக்காப்புச்' சடங்கோடு ஒப்பிடத்தக்கதாக விளங்குகிறது. இத்தகு சடங்கு முதற்சூல் கொண்ட மகளிர்க்கே நிகழ்த்தப்படும். இந்நிலையையும் மேற்கண்ட சங்கப் பாடலில் வழி அறியமுடிகின்றது என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

குழந்தை பிறப்பு

மானுடவியல் புலத்தில் "நிலைமாற்றம்" என்ற கருத்தாக்கம் பிறப்பு என்ற தளத்திலிருந்து தனது இயங்கியல் தன்மையைத் தொடங்குகிறது. இயல்பு நிலையிலிருந்த மகளிரைக் கருவுயிர்த்தல் என்ற நிகழ்வானது மீவியல்பு நிலையை அடையச் செய்தது. இந்நிலையில் கரு ஓர் உருப்பெற்று தன் இருப்பை விட்டு வெளிவரும் தன்மையை,

"..........பெண்ணீற் றுற்றெனப்
பட்டமாரி ஞான்ற ஞாயிற்றுக்
கட்டி னிணக்கு மிழிசின் கையது
போழ்தூண் டூசியின் விரைந்தன்று மாதோ" (புறம். 82: 1-4)

என்னும் பாடல் வரிகள் எடுத்தியம்புகின்றன. அதாவது மனைவி பிள்ளைப்பேற்றுக்காக நோவுற்றதையும் அவள் பிள்ளைப் பேற்றின் போது தனித்திருக்க தோல்வாரினால் கட்டில் செய்வதும், குழந்தை பிறப்பிற்கான சூழலை எடுத்துரைக்கின்றன என்பது துலக்கமாகிறது.

குழந்தைக்கான சடங்கின் தொடக்கம்

பிறப்பு மனித வாழ்வின் தொடக்கம், இத்தொடக்கம் நன்முறையில் அமைய வேண்டும். இதன் காரணமாய் குழந்தை பிறந்தவுடன் அக்குழந்தையின் எதிர்கால நலன் கருதி பண்டைக் காலத்தில் நம் முன்னோர்கள் சடங்குகளை ஏற்படுத்தியுள்ளனனர்.

“குழந்தை பிறப்பது தமிழ்க் குடும்பங்களிலே மிக முக்கிய நிகழ்ச்சியாகும். இந்தியாவின் பிற பகுதிகளைப் போல தமிழகத்திலும் இதையொட்டிய சடங்குகளும் பழக்கவழக்கங்களும் இருக்கின்றன. அது பண்டைக் காலம் தொட்டு இருந்தது வருவதாகத் தெரிகிறது”[25] என்பர் சோவியத் அறிஞர் விதாலி ∴புர்னீக்கா.

குழந்தை பிறந்ததும் அதற்குச் ‘சேனை வைத்தல்’ என்னும் சடங்கும் நிகழ்வு முதன் முதலில் செய்யப்படுகிறது. ஆனால் இது பற்றிய குறிப்பு சங்க இலக்கியத்தில் இல்லை. இந்நிகழ்விற்குப் பின்பே தாய்ப்பால் ஊட்டப்படுகிறது. இது குறித்து,

“திதலை மென்முலைத் தீம்பால் பிலிற்றப்
புதல்வற் புல்லிப் புனிறுநா றும்மோ?” (நற். 380: 3-4)

சுணங்கு அணிந்த மெல்லிய கொங்கையின் இனிய பால் பொருகுதலாலே அந்தப்பால் சுரப்பபக் புதல்வனைப் புல்லிக்கொண்டு எம்தோளும் ஈன்ற அணிமையாளாகிய முடைநாற்றம் வீசா நிற்கும் என்பர் உரையாசிரியர் சின்னத்தூரார். தாயானவள் தன் குழந்தைக்குத் தாய்ப்பால் ஊட்டிய முறைமையை இப்பாடல் வரிகள் எடுத்தியம்புகின்றன. தாய்பால் ஊட்டல் என்பது சங்ககாலம் தொடங்கி ஒரு மரபுசார் நிகழ்வாக இருந்து வருகிறது.

பெயரிடல் சடங்கு

பிரபஞ்சத்தில் வாழும் மனித இனங்களுள் தன் வாழ்வையும் நடத்திச் செல்லப் பிறப்பின் பொருட்டு வரும் குழந்தைக்கு ‘பெயரிடல் சடங்கு’ சமூக

ரீதியான பண்பாட்டு அடையாளத்தைத் தருகிறது. இதை மானுடவியலாளர் ‘சமூகத்திற்குள் அழைத்தல்’ என்று குறிப்பிடுவர். இச்சடங்கிற்கு மரபுரீதியான சமூகப் பண்பாட்டு அடையாளத்தைச் சங்க இலக்கியங்கள் முன்வைக்கின்றன.

“............ தான்தன்
முதல்வன் பெரும்பெயர் முறையுளில் பெற்ற
புதல்வற் புல்லிப் பொய்த்துயில் துஞ்சும்” (கலி. 75:23-25)

“யகன் பெருஞ் சிறப்பிற் றந்தை பெயரன்” (ஐங். 403: 3)

“சிறந்தோன் பெயரன் பிறந்த மாறே” (நற். 40:12)

“மேதக்க எந்தை பெயரனை யாங்கொள்வோம்” (கலி. 81:35)

குழந்தைக்குத் தன்னைப் பெற்ற தந்தையின் பெயரைச் சூட்டுவதே பழந்தமிழர் மரபாக இருந்தமையை இச்சங்கப்பாக்கள் விவரிக்கின்றன.

குடுமி களையும் சடங்கு

மனித இனங்களுள் பிறந்த குழந்தைக்குக் காப்பின் பொருட்டு நிகழ்த்தப்பெறும் சடங்குகளுள் முடியிறக்குதலும், காது குத்தலும் சடங்கியல் நிகழ்வுகளேயாகும். இம்முறைமைய குழந்தை பிறந்த ஆறுமாதம் அல்லது ஒருவருடம் கழித்தோ நிகழ்த்தப்படும் சடங்கு முறையாகும். இச்சடங்குகளுள் முறயிறக்குதல் குறித்து,

“குடுமி களைந்த நுதல் வேம்பி னொண்டளிர்
நெடுங்கொடி யுழிஞைப் பவரொடு மிலைந்து” (புறம். 77:2-3)

என்னும் பாடல் வரிகள் முடிகளைதல் பற்றிக்கூறுகின்றன. ஆனால் இது பருவமாற்றத்தை உணர்த்தும் பொருட்டு களையப்பட்டது எனபது இங்கு துலக்கமாகிறது. ஆனால், நாட்டுப்புற மரபில் குழந்தை பிறந்த ஆறுமாதம் கழித்து அவரவர் வசதிக்கேற்ப குலதெய்வங்களுக்கு முடிகளையும் மரபு ஒன்று உள்ளது.

“முதலில் அல்லது மூன்றாம் ஆண்டில்
குழந்தையின் தலையைச் சிரைக்கும் சடங்காகும்”

என்று கலைக்களஞ்சியம் மொழிகிறது. இம்முறையே, முடிகளைதலும் ஒரு சடங்கார்ந்த நிகழ்வாக பழந்தமிழ் மானுடச் சமூகத்தில் இருந்தமையை அறியமுடிகிறது.

காது குத்தும் சடங்கு

காதுகுத்தும் சடங்கு என்பது பெரும்பாலும் முடி இறக்கும் சடங்குடன் இணைந்து நிகழும் சிறுபான்மை தனிப்பெரும் நிகழ்வாக நிகழக்கூடும். காது குத்துச்சடங்கு நிகழ்ந்தமைக்கான தெளிவானச் சான்று சங்க இலக்கியத்தில் இல்லை. ஆனால் காதில் அணிகள் அணிந்தமைக்கு,

> "கா தொன்ற களைதல்"[26]

என்று தொல்காப்பியமும்,

> "நகைதாழ்பு துயல வடூஉம் வகையமை பொலிங்குழை"
>
> (திரு.முரு. 86)

என்று சங்கப்பாடல்கள் எடுத்துரைக்கின்றன. இம்முறையே காதுகுத:து என்பது பெருவிழாவாக நிகழாவிட்டாலும சாதாரணமாக அச்சத்தின் பால் கொண்ட மரபின் பொருட்டு நிகழ்ந்திருக்கக் கூடும்.

திருமணச் சடங்கின் தோற்றம்

தமிழ் இலக்கியங்களில் திருமணம் தொடர்பான தொடக்கக் காலப் பதிவுகளை வழங்குவதில் குறிப்பிடத்தக்க இடத்தை வகிப்பது சங்க இலக்கியங்களேயாகும். இவ்வகையே திருமணச் சடங்கின் தோற்றம் குறித்துச் சங்க இலக்கியங்களில் பல பதிவுகள் காணக்கிடக்கின்றன. இனக்குழுச் சமூகத்திற்கு முற்பட்ட காலக்கட்டத்தில் திருமணச்சடங்கு குறித்த புரிதல் மக்களிடையே இருந்ததற்கான சான்றுகள் இல்லை. இனக்குழுச் சமூகம் என்ற குழு அமைப்பு உருவான நிலையில் சமூக ஒழுங்கிற்கான நெறியியல் சார்ந்த விதிமுறைகள் முறைப்படுத்தப்பட்டமையை தொல்காப்பியம் வாயிலாக அறியமுடிகிறது.

> "மேலோர் மூவர்க்கும் புணர்த்த் கரணம்
> கீழோர்க்காகிய காலமும் உண்டே"[27]

என்று தொல்காப்பியர் முன்வைப்பதை நோக்குமிடத்து திருமணத் தோற்றத்திற்கான புரிதலை விரிவுறத் தெளியமுடிகிறது. இந்நூற்பா சொற்பொருள் குறித்த கருத்தாக்கத்தை "திருமணச் சடங்குகள் தோன்றிய நிலையை விவரிக்கிறது"[28] என்பர் சிலம்பு நா. செல்வராசு.

மண நீராட்டும் சடங்கு

மணம் செய்வதற்கு முன்பாக மணத்திற்குரிய பெண்ணை மங்கல நீராட்டுவது வழக்கமாகும். இவ்வழக்கம் பண்டைக்காலந் தொட்டு இருந்தமையை அகநானூற்றுப் பாடல்கள் உரைக்கின்றன.

"வதுகை மண்ணிய மகளிர் விதுப்புற்றுப்
பூக்கணும் இமையார் நோக்குபு மறைய" (அகம். 136: 8-9)
"உச்சிக் குடத்தர் புத்தகல் மண்டையர்
பொதுசெய் கம்பலை முதுசெம் பெண்டிர்
முன்னவும் பின்னவும் முறைமுறை தரத்தரப்
புதல்வற் பயந்த திதலையவ் வயிற்று
வாலிழை மகளிர் நால்வர் கூடிக்
கற்பினின் வழாஅ நற்பல வுதவிப்
பெற்றோர் பெட்கும் பிணையை யாகென
நீரொடு சொரிந்த ஈரிதழ் அலரி
பல்லிருங் கதுப்பி னெல்லோடு தயங்க" (அகம். 86:8-16)

என்னும் பாடல்வரிகளில், மங்கல மகளிர் பலர் தங்கள் தலையில் புதிய மண் கலங்களில் தண்ணீரைக் கொணர்வர். அந்நீரைத் தங்கள் அகவைக்கேற்ப முறைப்படுத்தி அவருள் மக்களை ஈன்றெடுத்த மகளிர் நால்வர் கூடி அப்பெண்ணுக்கு வாழ்த்துக்கூறி குளிர்ந்த மலரையும் நெல்லினையும் கலந்த மஞ்சள் நீரைக் கொண்டு மணப்பெண்ணை நீராட்டுகின்றனர். இதன் மூலம் மணநீராட்டுச் சடங்கு அக்காலத்தில் வழக்கில் இருந்துள்ளமையை அறியமுடிகிறது.

சிலம்பு கழீ சடங்கு

சிலம்பு என்னும் அணி சங்ககால மகளிர் அணியும் அணிமணிகளுள் ஒன்றாகும். இவ்வணி சங்ககாலத்தில் மகளிர்க்கு சிறுபருவத்திலேயே அணியப்பட்டமைக்கு அகநானூற்றுப்பாடல் (219) சான்று பகர்கிறது. இதன் பொருட்டு "பாலுண் பருவத்தின் சிலம்பு இடும் வழக்கம் இருந்தது என்பதை அறியலாம்"[29] என்று கூறும் ந. சுப்புரெட்டியார் கூற்று இங்கு கருதத்தக்கது. இவ்வாறு அணியப்பட்ட் சிலம்பு திருமணத்திற்கு முன் கழித்தல் என்பது

ஒருவகை மரபாக இருந்ததை “மணம் புரிவதற்குமுன் மணமகளது காலில் பெற்றோர்களால் அணியப்பட்டச் சிலம்பை நீக்குவதற்கு ஒரு சடங்கு செய்யப்படும். அது ‘சிலம்புகழி நோன்பு’ எனப்படும்”[30] என்பர் உ.வே.சா.

வழிபாட்டு முறைகள்

தமிழர்கள் அருவவழிபாடு, உருவழிபாடு என வழிபாட்டினை இருமுறைகளில் கடவுளை வணங்கி வந்துள்ளனர். அவற்றில் தொடக்கத்தில் அருவ வழிபாடான இயற்கையை வழிபட்டு வந்துள்ளனர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இவ்வகையே இறைவனை வழிபடத் தொடங்கிய மனிதன் தெய்வ இயல்புக்கேற்பவும், தன் வாழிடச் சூழலுக்கேற்பவும் வழிபாட்டு முறைகளை வகுத்துக் கொண்டான். சங்ககால வழிபாட்டு முறைகளை,

1. வன்முறை வழிபாடு
2. மென்முறை வழிபாடு”[31]

என்று இருவகைப்படுத்துவர் ஆ. இராமகிருட்டிணன். வன்முறை வழிபாடு என்பது பலியிடல் சார்ந்த வழிபாட்டு முறைகளை உள்ளடக்கியதாகும். மென்முறை வழிபாடு என்பது பூவும் புகையும் இடுதல், மாலை அணிவித்தல், நெல்தூவி வழிபடல், விளக்கிட்டு வழிபடல் செயற்பாடுகளை உள்ளடக்கியதாகும்.

இவ்வித இருவழிபாட்டு முறைகளும் சங்ககாலச் சமூகத்தின் தனித்தனியே பிரித்துப் பார்க்க இயலாதவாறு ஒருங்கே எல்லாவித வழிபாட்டு முறைகளிலும் நிலைபெற்றன என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். ஏனெனில் சங்ககாலச் சமூகம் பல்வேறு நாட்டுப்புற மரபுகளை உள்ளடக்கி இருப்பதால் வழிபாடு முறைகளிலும் இம்மரபு ஊடாட்டம் பெற்றிருப்பதை அறியமுடிகிறது. நாட்டுப்புற மரபில் மேற்கண்ட இருவழிபாட்டு முறைகளும் ஒருங்கே இடம்பெற்றிருப்பது கண்கூடு. இம்முறையே சங்ககால வழிபாட்டு முறைகளுள் வெறியாடி வழிபடல், பலியிட்டு வழிபடல், நோன்பிருந்து வழிபடல் ஆகிய வழிபாட்டு முறைகள் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

வழிபாட்டு வகைமைகள்

சங்ககாலத்தில் நிலவிய வழிபாடுகளை நோக்கும்போது வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் வழிபாட்டுக் கூறுகளுக்கான தன்மையைக் கொண்டுள்ளமையை அறியமுடிகிறது. சங்ககால மனிதனின் வாழிடச் சூழலைக்

கருத்தில் கொண்டு அக்கால வழிபாட்டு வகைமைகள் பின்வருமாறு பகுக்கப்படுகின்றன.

1. இயற்கை வழிபாடு (நிலம், நீர்)
2. ஆவி வழிபாடு (மரம், குலக்குறி)
3. தாய்த் தெய்வ வழிபாடு (கொற்றவை)
4. முன்னோர் வழிபாடு (நடுகல்)

என்பனவாகும். இவ்வகைபாட்டின் மூலம் வழிபாட்டின் படிநிலைகளை அறியமுடிகிறது. இவ்வழிபாட்டுச் சடங்குகள் அனைத்தும் இறை என்ற மையத்தை நோக்கியவையாகவே நிகழ்த்தப்பட்டன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

வழிபாட்டுச் சடங்குகள்

அச்சத்தின் பொருட்டு வழிபாட்டை மேற்கொண்ட மானுடன் தன்னைப் பாதுகாக்கும் பொருட்டு இறைவனை வழிபட்டால் மட்டும் போதாது. இறைவனுக்கு விருப்பமான பல பொருள் சார்ந்த, செயல் சார்ந்த நிகழ்வுகளை நிகழ்த்த வேண்டும் என்று கருதினான். இவற்றின் மீது மிகுந்த நம்பிக்கையும் கொள்ளலானான். மனிதனின் இவ்விதச் சிந்தனையேச் சடங்குகளாக முகிழ்த்தன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. “இனக்குழு மக்கள், இயற்கைக்கு அஞ்சி அதன் இயக்கத்தை நன்கு புரிந்து கொள்ளமுடியாத சூழ்நிலையில் தங்கள் வாழ்க்கைக்கு வகுத்துக் கொண்ட வழியே மந்திரச் சடங்காகும் (Magical rites)”[32] என்பர்.

இச்சடங்குகளை வழிபாட்டு நிலையில் முன்வைக்கும் போது அவை மூன்று விதப் புலப்பாட்டில் நிலைப்படுத்தப்படுகின்றன.

1. வழிபாட்டிற்கு முன் நிகழ்த்தப்படுதல்
2. வழிபாட்டின் போது நிகழ்த்தப்படுதல்
3. வழிபாட்டின் பின் நிகழ்த்தப்படுதல்

என்பனவாகும்.

வழிபாட்டிற்கு முன் நிகழ்த்தப்படும் சங்ககாலச் சடங்குகளுள் ‘தைந்நீராடல்’ என்னும் நோன்பு குறிப்பிடத்தக்கதாகும். வழிபாட்டின் போது நிகழ்த்தப்படும் சங்ககாலச் சடங்குகளுள் நீராடுதல், மாலை அணிவித்தல்,

மயிற்பீலி சூட்டுதல், விளக்கேற்றுதல், பலியிடுதல, படையிடுதல் ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கவையாகும்.

வழிபாட்டின் பின் நிகழும் சங்ககாலச் சடங்குகளுள் வெறியாட்டு, இரவைக்கூத்து ஆகிய ஆடல், பாடல் கலந்த வழிபாட்டுமுறை குறிப்பிடத்தக்கதாகும் என ஆ. இராமகிருட்டிணன் 'தமிழக வரலாறும் மக்கள் பண்பாடும்' என்னும் நூலில் சுட்டிச் செல்கிறார்.

இயற்கை வழிபாடும் சடங்குமுறைகளும்

தொடக்கக் காலத்தில் இயற்கையைப் புதிராகக் கண்ட மனிதன் அதனைக் கண்டு அச்சம் கொண்டான். பின் இயற்கை தனக்கு உணவைப் பாதுகாப்பாக தருகிறது என்று உணரலானான். இம்முறையே சற்று அறிவு தோன்றி வளரத் தொடங்கிய நிலையில் மனிதன் தான் உயிர் வாழ்வதற்குக் காரணமாக இருக்கக் கூடிய இயற்கையை வழிபடத் தூண்டியது. ஆதிகால மனிதன் இயற்கையின் செயல்களுக்குப் பொருள் புரியாமல் இதற்குப் பின்னால் ஏதோ ஒரு சக்தி இருக்கிறது என்று நம்பி அவற்றை வணங்கத் தொடங்கினான். காலப்போக்கில் அதற்கு உருவம் கொடுத்து வணங்கினான். இதனை மனித உருக்கற்பனை என்று மானிடவியலார் சுட்டுவர். இத்தகைய இயற்கை வழிபாடே மனிதன் அறிந்த முதல் வழிபாடு ஆகும்''[33] என்பர் க.ப. அறவாணன். இவை மட்டுமல்லாது, ''இயற்கையின் புதிரான செயலை மனிதன் உணர இயலாத நிலையில் அதனை வழிபட்டு அமைதிப்படுத்த முயன்றபோது வழிபாடு உருவாகிறது. அச்ச உணர்?வு அன்பாக மாற்றம் பெற்றுக் காலப்போக்கில் அருளாக வளர்ந்தமையினையே வழிபாட்டு நிலைகள் தெரிவிக்கின்றன''[34] என்பர் க. காந்தி. இவ்வகையில் மானிடப் பண்பாட்டியலை நோக்குகையில மனிதன் இயற்கையிடம் கொண்ட அச்சத்தின் பாற்பட்டு அவற்றிடமிருந்து தம்மைக் காத்துக் கொள்ள ஐம்பூதங்களையும் வழிபடத் தொடங்கினான் என உணர்ந்து கொள்ள முடிகிறது. இந்நிலையில், ''நிலம், நீர், தீ, காற்று, விண் என்ற ஐம்பூதங்களும் மனிதனுக்கு நன்மை செய்வனவாயும், தீமை செய்வனவாயும் திகழ்ந்தன. நிலம் அவனுக்குக் காய், கனி, கிழங்குகளைத் தந்து நன்மை செய்தது. ஒன்றும் விளையாமல் வாடி வறண்டு, அவனுக்குத் தீமையும் செய்தது, நீர் அவன் தாகத்தைத் தணித்தும், பயிர்களை விளைந்தும், நன்மை செய்தது. சில சமயங்களில் கொடு மழையாகக் கொட்டியும், கடலாகக் குமுறியும் அவனுக்கு அல்லல் விளைத்தது. தீ அவன் உணவுகளைச் சுடவும், சமைக்கவும், குளிரில் ஊடாமல் நலமுறவும் காத்தது, சில சமயம்

எரிபிழம்பாகக் காடுகளை அழித்தது, வீடுகளை அழித்தது, காற்று களைப்புற்ற அவனை மீட்டது. சில சமயம் புயலாகச் சீறி அவன் வீட்டையும், காட்டையும் அழித்தது. விண், நிலவாக அவனுக்குக் குளிர்ந்தது. மழையாகப் பொழிந்தது. கதிர் ஒளியாகக் காய்ந்தது. சில சமயம் இருள் மண்டியது. மழை பொய்த்தது. கதிர் சுட்டது. இயற்கை தரும் நன்மைகள் அவனை அதன்மீது அன்பு செய்ய வைத்தன. அவைபடுததும் அல்லல்கள் அவனை அச்சப்படுத்தின"[35] என்பர்.

இவ்வழிபாட்டின் பொருட்டுச் சடங்கு சார்ந்த நிகழ்வுகளையும் மேற்கொண்டனர் என்பதனை அறிந்துணர முடிகிறது. இந்நிலையை சிலம்பு நா. செல்வராசு, "இயற்கை பற்றிய புராதனச் சிந்தனைகள் அவற்றுள் குறிக்கத்தக்கவை. நீர், தீ, கால், விண், மண் ஆகிய ஐந்தும் புராதனக் குழுக்களை வியக்க வைதது அச்சுறுத்தியவை. அல்லது மகிழ வைத்து வளர்த்தவை. இவ்வைந்தின் ஆக்கங்களும் அழிவுகளும் பல்வேறு இனங்களில் புராதனத் தொன்மங்களாகவும் வழிபாட்டுச் சடங்குகளாகவும் பரிணமித்தன்"[36] என்று குறிப்பிடுகிறார்.

நிலவழிபாட்டுச் சடங்குகள்

தொடக்ககாலச் சமூக உருவாக்கத்தின் இயற்கை சார்ந்த அமைப்புகளுள் முதன் முதலில் நிலங்களே முதன்மைக் களமாக அமைந்தன. இந்நிலங்கள் அதனதன் சூழலுக்கேற்ப குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல் என்று பகுக்கப்பட்டு மக்கள் தங்கள் வாழ்வியலை மேற்காண்டனர் என்று கருதமுடிகிறது. இவ்வாற இயற்கைச் சூழலில் வாழ்ந்த மக்கள் அவ்வியற்கைச் சூழலின் அமைப்பிற்கேற்ப இறைவனை வழிபடலாயினர். இந்நிலையை "நிலந்தோறும் அவ்வந் நிலத்திற்குரிய தெய்வங்களை வரையறுத்துச் சடங்குகள் வாயிலாக வழிபாடு நடைபெற்றது"[34] என்பர் ம.ரா.போ. குருசாமி.

இவ்வகையே இயற்கை வழிபாட்டினுள் நிலம் சார்ந்த தெய்வங்கள் வழிபாட்டுக்குரிய தன்மையைப் பெறலாயின. இந்நிலையில் இயற்கை வழிபாடாக இறைவழிபாடு உருவானதிற்கு தொல்காப்பியர் முன்வைக்கும் கருத்து நோக்கத்தக்கதாகும். அதாவது,

"மாயோன் மைய காடுறை உலகமும்
சேயோன் மேய மைவரை உலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புனல் உலகமும்

வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்
முல்லை குறிஞ்சி மருதம் நெய்தலெனச்
சொல்லிய முறையாற் சொல்லவும் படுமே"[38]

என்னும் நூற்பா நில தெய்வ வழிபாட்டை எடுத்தியம்புகிறது. அதாவது, திருமால், முல்லை நிலக்கடவுள், முருகன் குறிஞ்சி நிலக்கடவுள்; இந்திரன் மருதநிலக் கடவுள்; வருணன் நெய்தல் நிலக்கடவுள் என்று நானிலப் பாகுபாட்டைக் குறிப்பிடும் தொல்காப்பியம் மாயோன், சேயோன், வேந்தன், வருணன் என நான்கு கடவுளரின் பெயர்களைக் குறிப்பிடுகின்றது. இத்தெய்வங்கள் திணைக்கோட்பாட்டில் எந்த அளவிற்குப் பங்களிப்பைச் செய்துள்ளன என்பதை அறியமுடியவில்லை. சேயோன் எனப்படும் முருகன் 'வெறியாடல்' வழி நேரடியாக அகப்பொருளோடு தொடர்புப்படுத்தப் பெறுகிறான். இதுபோல் ஏனைய தெய்வங்கள் அகப்பொருளோடு கொண்ட நேரடித் தொடர்பு அறியுமாறில்லை"[39] என்பர் சிலம்பு நா. செல்வராசு. இம்முறையே சங்ககாலச் சமுதாயத்தில் சேயோன் இனக்குழுச் சமூகக் கடவுளாகச் சிறப்புப் பெற்று விளங்கியமையை அறியமுடிகிறது. இத்தெய்வம் குறித்தே 'வெறியாடல்' என்னும் சடங்கு நிகழ்த்தப்பெற்றதாகத் தெளியமுடிகிறது. ஏனைய திணை நிலத் தெய்வங்களை அரிதாக வழிபட்டமையை அறியமுடிகிறது. இத்தெய்வங்களுக்கு குறிப்பிடத்தக்க சடங்கியல் ரீதியான பதிவுகள் சங்க இலக்கியங்களில் இல்லை.

இறைவன் மனித வாழ்வின் ஒவ்வொரு நிலையிலும் காத்து நிற்பவன் என்பதனை,

"வழிபடு தெய்வம் நிற்புறம் காப்பப்
பழிநீர் செல்வமொடு வழிவழி சிறந்து"[40]

என்ற நூற்பா மூலம் தொல்காப்பியர் குறிப்பிட்டுள்ளதை அறிய முடிகிறது. "பகைவரிடமிருந்து காக்கும் மாயோன், பகைவரைத் தாக்க வீரமளிக்கும் சேயோன் எனப் போர் வாழ்க்கைககு இரு கடவுள்கள் ; வான் வழி அச்சம் நீக்க ஓர் இந்திரன், நீர் வழி அச்சம் நீக்க ஒரு வருணன் எனப் பொது வாழ்க்கைக்கு இரு கடவுள்கள். இங்ஙனம் நான்கு நிலத் தெய்வங்களும் அச்சத்தினின்று காக்கவே தொடக்கத்தில் தோன்றியிருக்க வேண்டும்"[41] என்பர் ஆ. இராமகிருட்டிணன். இதன் மூலம் நிலத் தெய்வ வழிபாடும் அக்கால மக்களின் அச்சத்தின் பொருட்டே உருவானது எனக் கருத இடமளிக்கிறது.

வெறியாட்டுச் சடங்கு

சங்க காலத்தில் அகவாழ்க்கையில் வழிபாட்டின் பொருட்டு நிகழ்த்தப்பெறும் சடங்குகளுள் வெறியாட்டும் என்று என்பது இங்கு சுட்டத்தக்கதாகும். இவ்வெறியாட்டிற்குரிய முழு முதற்கடவுள் தொல்காப்பியரால் 'சேயோன்' என்று குறிப்பிடப்படும் முருகக்கடவுள் ஆகும். இக்கடவுள் போர்த்திறம் கொண்ட போர்த் தெய்வமாகிய கொற்றவைக்கு மகனாக சங்க இலக்கியம் குறிப்பிடுகிறது.

"வெற்றி வெல்போர்க் கொற்றவை சிறுவ
இழைஅணி சிறப்பிற் பழையோள் குழவி" (திருமுரு. 258-259)

இது தாய்வழிச் சமூகத்தின் எச்சமாகக் கூட இருக்கக்கூடும் என்று கருதமுடிகிறது. இவ்விடத்து, "பண்டைக் காலத்தில் தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்பு மேலோங்கி இருந்த போது தோன்றிய கடவுளே முருகன் என்று பி.எல். சாமி, க.ப. அறவாணன் ஆகியோர் குறிப்பிடுவதன் வழி தெளியமுடிகிறது"[42] என்பர் க. இந்திரசித்து. இந்நிலைப்பாட்டில் வேட்டுவச் சமூகத்தின் பொருட்டு மலையும் மலைச் சார்ந்த பகுதியிலும் வணங்கப்பட்ட இயற்கை சார் கடவுளே முருகன் என்பதாகும். இத்தெய்வம் சங்க இலக்கியததில் குறிப்பிடப்படும் வெறியாட்டுச் சடங்கில் பெரும்பான்மை முதன்மை பெறுகிறது என்பது துலக்கமாகிறது

இவ்வெறியாட்டுச் சடங்கு குறித்து தொல்காப்பியம்,

"வெறிஅறி சிறப்பின் வெவ்வாய் வேலன்
வெறியாட்டு அயர்ந்த களந்த஌ும் உறுபகை"[43]

என்னும் நூற்பாவின் மூலம் எடுத்துரைக்கிறது. சங்ககாலச் சமூகத்தில் களவு மேற்கொண்ட தலைவி அக்காலத்தில் தலைவனைப் பிரிந்திருக்கும் சூழலில் அவனைக் காணாத வேட்கையில் தன் உடல் ரீதியாக, 'இயல்பு நிலையில்' இருந்தவள் மெலிவுற்று 'மீவியல் நிலையை' அடைகிறாள். இம்மாற்றங்களை நோக்கும் செவிலித்தாய் தன் மகளுக்கு நேர்ந்தது என்ன? என அறியும் பொருட்டு இறைவனுக்கு நிகழ்த்தும் வழிபாட்டுச் சடங்கே 'வெறியாட்டு' ஆகும். "தலைவியின் காதல் நோய் நீங்க முருகனை அழைத்து ஆற்றுப்படுத்துவதாகச் சங்கப்பாடல்கள் வெறியாடல் செய்திகளைப் பதிவு செய்துள்ளன. களவுக்கால

வாழ்க்கையில் பிரிவு நேரிடும் போது தலைவிக்குக் காதல் நோய் ஏற்படுவதென ஒரு நம்பிக்கை சங்கச் சமூகத்தில் நிலவி இருந்தது"[44] என்பர் சிலம்பு நா. செல்வராசு.

வெறியாட்டுச் சடங்கு குறிப்பாக குறிஞ்சி நிலத்திலே பெரும்பான்மையாக நிகழ்ந்துள்ளன. குறிஞ்சி நில முருகனை வழிபடுவதோடு தொடர்புடையதாக வெறியாட்டுத்துறை அமைகிறது. "மகளின் மெலிவிற்குக் காரணமறியும் தாயர் குறித்த குறிஞ்சித் துறைக்கூறும், புறத்துறைக் காந்தள் துறையும் மட்டுமின்றி வேறு போக்கினையும் இப்பாடலின் வழி வெறியயர்தல் என்பது பல நோக்குடன் அமைவது என்பதைப் பெறலாம். இ∴து ஒரு சடங்கு நிலையில் நம்பிக்கையின் பின்புலத்தில் நிகழ்வதென மட்டுமே கருத வேண்டியுள்ளது"[45] என்பர் அ. அறிவுநம்பி.

தலைவிக்கு நேர்ந்த உடல் ரீதியான மாற்றத்தை அறிய முற்பட்ட செவிலிக்கு இ∴து தெய்வத்தால் வந்தது என்பதை வேலன் (பூசாரி) எடுத்துரைப்பதை,

"அறியாது அயர்ந்த அன்னைக்கு வெறியென
வேலன் உரைக்கும் என்ப ஆகலின்" (நற். 273, 4-5)

என்ற நற்றிணைப்பாடல் அடிகள் விளக்குகின்றன. இவ்வேலன் உரைத்த முறைமையை

"மென்தோள் நெகிழ்த்த செல்லல் வேலன்
வென்றி நெடுவேள் என்னும் அன்னையும்
அதுவென உணரும் ஆயின் ஆயிடைக்
கூழை இரும்பிடிக் கைகரந்தன்ன" (குறுந். 111: 1-3)

என்னும் பாடல் அடிகள் இயம்புகின்றன. அதாவது வெறியாட்டுக் களத்தில் வெறியாடுபவன் வேலன். இவன் முருகனுக்குரிய வேலைக் கையில் கொண்டு இறைவனை அழைத்து ஆடும் பூசாரி ஆகிய வேலன் எனப்படுகிறான். இத்தகு நிலையில செவிலி வேண்ட இது முருகக் கடவுளால் வந்ததென்று வேலன் சொல்லியதை இங்கு அறியமுடிகிறது. "வெறியாடலின் இவன் வேலன் என்னும் பெயர் பெற்றான் இவனைப் படிமத்தான் எனவும் கூறுவர். அதனால், இவன் முருகனுக்குப் படிமத் தொன்மம் ஆவான்"[46] என்பார் மு. சண்முகம்பிள்ளை. இதை,

“நன்னர் நெஞ்சமொடு மயங்கி வெறியென
அன்னை தந்த முதுவாய் வேலன்
எம்மிறை அணங்கலின் வந்தன்று இந்நோய்” (அகம். 388: 18-20)

என்னும் பாடல்வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. இவ்வகையே தலைவிக்கு ஏற்பட்ட மீவியல்பு நிலை தெய்வத்தால் நேர்ந்தது என அறிந்த செவிலித்தாய் தெய்வக்குறை தீர்தற்பொருட்டு வேலனை அழைத்து வெறியாடல் நிகழ்த்தக் கருதியமையை

“நம்முறு துயரநோக்கி யன்னை
வேலற் றந்தா ளாயினவ் வேலன்
வெறிகமழ் நாடன் கேண்மை” (ஐங். 241, 1-3)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன.

இவ்விடத்து “வெறியாட்டு என்பது பழந்தமிழரின் தனித்த வழிபாடாகும். வழிபாடு செய்பவர்களின் வாயிலாக இறைவன் வெளிப்படுவான் என்ற நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் தோன்றிய இவ்வழிபாட்டு முறை வெறி எனவும் வெறியயர்தல் எனவும் இலக்கியங்களில் சுட்டப்படும்”[47] என்று க. காந்தி குறிப்பிடுவது கருதத்தக்கதாகும். இவ்வகையே தலைவிக்கு நேர்ந்த மாற்றம் தலைவனால் நிகழ்ந்தமையை,

“சேய்மலை நாடன் செய்த நோயே” (ஐங். 242;5)

என்னும் பாடல் வரி குறிப்பிடுகின்றது. தலைவன் குடி கொண்டிருககும் இடம் ‘சேய்மலை நாடு’. அதாவது, முருகன் வீற்றிருப்பது குறிஞ்சி நிலமாகும். எனவே இஃது தலைவனால் நேர்ந்தது என்று பிறர் அறிந்தால்,

“செல்லாற்றுக் கவலைப் பல்லியங் கறங்கத்
தோற்ற மல்லது நோய்க்குமருந் தாகா
வேற்றுப் பெருந் தெய்வம் பலவுடன் வாழ்த்திப” (குறுந். 263: 2-4)

என்னும் பாடல் வரிகள் வழி அறியமுடிகிறது. இதன் மூலம் வெறியாட்டுச் சடங்கிலும் மகளிர்க்கான சமூகப் பண்பாடு பேணப்பட்டமை தெளிவாகிறது.

வெறியாட்டுக் களம்

வெறியாட்டுக் களம் என்ற கருத்தாக்கத்தில் வெறியாட்டிற்குரிய நிகழ்த்து முறையை அறியலம். அதாவது,

"நெருப்பி னன்ன பல்லிதழ் தாஅய்
வெறிக்களம் கடுக்கும் வியலறை தோறும்" (மலைபடு. 149-150)

என்னும் பாடல் அடிகள் வெறியாட்டுக் களத்திற்குரிய இயல்பை முன்வைக்கிகன்றன. அதாவது, வெறியாட்டு முருகக் கடவுளுக்கு நிகழ்த்துவதாகும். இக்கடவுளுக்கு உகந்த பூ காந்தள் ஆகும். இம்மலரால் வெறியாட்டுக்களம் பரவி இருந்தமையை மேற்கண்ட பாடல் அடிகள் குறிப்பிடுகின்றன. இந்நிலையை "முருகனை வழிபடுவதற்கு உகந்ததாகக் கொள்ளுமிடம் 'வெறியயர் களம்' எனப்படும். இது பெரும்பாலும் வீட்டின் முற்றமாக அமைந்திருக்கும்"[48] என்று மு. சண்முகம்பிள்ளை குறிப்பிடுவர். மாலை சூட்டினர்; பல்வேறு குரலை உடைய வாத்தியங்களை இயக்கினர்; இவ்வாத்தியங்களிலிருந்து வெளிவந்த இசையானது காட்டிற் பொருந்திய நெடிய முருகனைப் பாடும் பாட்டிற்குப் பொருந்த இருந்தது என்பது தெளிவாகிறது. ஆக முருகனுக்கு வெறியாட்டயரும் மகளிர் யாழ், முரசு இசைக்க ஆடி, பாடி ஆராவாரம் செய்து வெறியாட்டுச் சடங்கை நிகழ்த்தினர் என்பதை,

"கடம்புகொடி யாத்துக் கண்ணி சூட்டி
வேறுபல் குரல ஒருதூக் கின்னியம்
காடுகெழு நெடுவேட் பாடுகாளைத் கேற்ப
அணங்கயர் வியன்களம் பொலியப் பையத்
தூங்குதல் புரிந்தனர்...." அகம். 382: 3-7)

".. செவ்வேள்
வெறியாடு மகளிரொடு செறியத் தாஅய்க்
குடிலகப யாழ்முரல
முழவதிர முரசியம்ப
விழவிறா வியலாவணத்து" (பட்டி. 154-158)

என்னும் பாடல் வரிகள் எடுத்தியம்புகின்றன. அதோடு மட்டுமல்லாது, இவ்வெறியாட்டின் பொருட்டு மகளிர் தம்முள் தழுவிக் கைகோத்து மன்றுகள் தோறும் குரவைக்கூத்து ஆடியமையும், குடியிருப்புகள் தோறும் புனைந்துரைக்கும் பாட்டுக்களும் பலவகைப்பட்ட கூத்துக்களும் நிகழ்த்தியமையும் அறியமுடிகிறது.

இவ்வகைமையை ஆ. சிவசுப்பரமணியன் "ஆவேசமான கூக்குரல், உரத்த வாத்திய ஒலி, புகைமூட்டம், உயிர்ப்பலி போன்றவற்றின் துணையுடன் ஒரு குறிப்பிட்ட தெய்வத்தின் ஆவியை, குறிப்பிட்ட மனிதனின் மீது தோன்றும்படி (இறங்கும்படி) செய்யலாம் என இனக்குழு மக்கள் நம்பினார்கள். சங்க நூல்களில் இடம்பெறும் சூரரமகளிர், 'வெறியாட்டு' குறித்த செய்திகள் இந்நம்பிக்கையின் வெளிப்பாடே ஆகும்"[49] என்று குறிப்பிடுவர். இந்நிலையை,

"..........................தழூஉப்பிணையூஉ
மன்றுதொன்று நின்ற குரவை சேரிதொறும்
உரையும் பாட்டும் ஆட்டும் விரைஇ
வேறுவேறு கம்பலை வெறிகொள்பு மயங்கிப்" (மது.கா. 614-617)

என்னும் பாடல் வரிகள் வாயிலாக அறியமுடிகிறது.

இக்கருத்தையே,

"அணங்குறு மகளிர் ஆடுகளங் கடுப்பத்
திணிநிலைக் கடம்பின் திரளரை வளைஇய
துணையறை மாலையிற் கைபிணி விடேனம்" (குறிஞ். 175-177)

எனனும் பாடல் வரிகளும் எடுத்துரைக்கின்றன. "முருகனால் ஏற்படும் தீமைகளைப் போக்குவதற்குப் பெண்கள் குரவைக் கூத்தை ஆடுவர்"[50] என்பர் சு. வித்தியானந்தன். இப்பொருளையே சிலம்பு நா. செல்வராசு, "சங்ககால ஆட்டங்களில் ஒன்றாகிய குரவையாடல் முருகன் வழிபாட்டோடு தொடர்பு உடையதாய்க் காணப்படுகிறது"[51] என்பர். மேற்கூறிய பகுதிகள் வெறியாட்டுக் களம் குறித்த புரிதலை தெளிவாக்குகின்றன.

வெறியாட்டிற்குரிய பலிச்சடங்கு

வெறியாட்டுச் சடங்கு வெறுமனே தெய்வத்தை வழிபடுவதாக அமையவில்லை. காந்தள் மலரையும், செந்நெல் அரிசிப் பொரியையும் கள்ளையும், ஆட்டுக்குட்டியை பலியிட்டும் வழிபட்டுள்ளனர் என்பதை இப்பலியிடல் சடங்கு முன்வைக்கிறது. அதாவது, தலைவிக்கு உற்ற மீவியல்பு தன்மைக்கு அஞ்சிய செவிலி அதை இயல்பு நிலைக்குக் கொண்டேக அந்நோய் எற்படக் காரணமாக இருந்த தெய்வத்திடம் சில பொருட்களை நேர்த்திக்கடனாகச் செலுத்தி வெறியாட்டு நிகழ்த்தியமையை இப்பகுதியில் அறிந்துணர முடிகிறது.

இப்பலியிடல் சடங்கிற்குரிய தெய்வம் சேயோன் என்பதை,

''கார்நறுங் கடம்பின் கண்ணி சூடி
வேலன் வேண்ட வெறியனை வந்தோய்'' (நற. 34;8-9)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. அ∴தாவது, இங்கு சேயோன் கடம்பமாலை கடிவேலன் வேண்ட வெறிக்களத்திற்குப் பலிபெற வந்தமையை தோழி கூறுவதின் வழி அறியமுடிகிறது. இக்கருத்தை,

''உயர்பலி பெறூஉம் உருகெழு தெய்வம்'' (அகம்.166:7)

என்னும் பாடல் வரி இயம்புகிறது. இவ்வகையே வெறியாட்டுக்களத்தில் வெறியாட்டுக்குரியோர் பலியிடலை நிகழ்த்த முற்பட்டமையை,

''மணற்குவை இ மமலர்சிதறிப்
பவர் புகுமனைப் பலிப்புதவின்'' (பட்டி. 178-179)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன.

வெறியாட்டுப் பலி

தலைவியின் இயல்புநிலை மாற்றத்தின் உண்மையை உணராத செவிலி தெய்வத்திற்கு வெறியாட்டு நிகழ்த்தி, அத்தெய்வத்திற்கு மறியை (ஆடு) பலியாகச் செலுத்தியமையை,

''பலியாகச் செலுத்தியமையை
அறிதல் வேண்டுமெனப் பல்பிரப் பிரீஇ

அறியா வேலன் திரீஇ அன்னை
வெறியயர் வியன்களம் பொலிய ஏத்தி
மறியுயிர் வழங்கா அளவைச் சென்றியாம்'' (அகம்.242:9-12)

''அணங்கறி கழங்கிற் கோட்டங் காட்டி
வெறியென உணர்ந்த உள்ளமொடு மறியறுது
அன்னை அயரும் முருகுநின்
பொன்னேர் பசலை குதவா மாறே'' (நற்.47:8-11)

''மறிகொலைப் படுத்தல் வேண்டியள வெறிபுரி
ஏதில் வேலன் கொதை துயல்வரத்
தூங்கும் ஆயின் அதூஉம் நாணுவல்'' (அகம். 292:4-6)

என்னும் சங்கப்பாக்கள் எடுத்தியம்புகின்றன. இங்கு வேலன் மீது தெய்வம் ஏறி ஆடலை அறியமுடிகிறது. ''வெறியாட்டு என்பது பெரும்பான்மை முருக பூசனை செய்யும் வேலன் என்பவனும், சிறுபான்மை தேவராட்டி என்னும் குறமகளும் தெய்வமேறி ஆடுங் கூத்தாகும். வேலன் ஆடுங்கூத்தை வேலனாடல் என்பர். முருக பூசனை செய்வோன் முருகனுக்குரிய வேலை ஏந்தி, அதைத் தனக்கு அடையாளஙமாக்க கொண்டிருப்பதால் குறி சொல்லுவதனால் படிமத்தான் தேவரளான், சன்னதக்காரன் எனப் பலவாறாகவும் அழைக்கப்படுகிறான்''[52] என்பர் க. கைலாசபதி. இவ்வகை ஆடலை நடைமுறைச் சமூகத்தில் 'சாமியாடுதல்' என்பர். இதன்பொருட்டு 'வாக்குக்கூறல்' என்ற நிகழ்வு வழி அறியமுடிகிறது.

வெறியாட்டுச் சடங்கில் மறியை அறுத்து பலியிட்டதோடு அல்லாமல் அம்மறிப் பலியின் பொருட்டு வெளிப்பட்ட இரத்தத்தில் தினை அரிசையையும் பூக்களையும் ஒருசேர கலந்து தூவி வழிபட்டமையை,

''சிறுதிணை மலரொடு விரைஇ மறியறுத்து
வாரணக் கொடியொடு வயிற்பட நிறீஇ
ஊரூர் கொண்ட சீர்கெழு விழவினும்
....
வேலன் தைஇய வெறியயாப் களனும்'' (திருமுரு. 218-222)

"மறிக்குர வறுத்துத் தினைப்பிரப் பரீஇச்" (குறுந். 263:1)

"வளநகர் சிலம்பப் பாடிப் பலகொடுத்
துருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த வருகெழு நடுநாள்" (அகம்.22:9-11)

என்னும் பாடல் வரிகள் எடுத்தியம்புகின்றன. இச்சடங்கு நடுஇரவில் நிகழ்ந்திருக்கிறது என்பது இவ்விடத்து கண்கூடு. இம்முறையே மு. சண்முகம் பிள்ளை "இவ்வழிபாடு இரவின் சாமப்பொழுதில் நிகழ்ந்ததாகத் தெரிய வருகிறது"[53] என்பர்.

வெறியாட்டுச் சடங்கின் போது நிகழ்த்திய மறிபலியில் வெளிவந்த குருதியால் தோய்ந்த மண்ணை மீவியல்பு அடைந்த தலைவியின் நெற்றியில் இட்டு அந்நிலை மாற தெய்வத்தை வணங்கியமையை,

"பல்வே றுருவிற் சில்லவிழ் மடையொடு
சிறுமறி கொன்றிவன் நறுநுதல் நீவி
வணங்கினை கொடுத்தி யாயின் அணங்கிய
விண்தோய் மாமலைச் சிலம்பின்
ஒண்தார் அகலமும் உண்ணுமோ பலியே" (குறுந். 363:3-7)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன.

இவ்வகையே நோக்குமிடத்து வெறியாட்டுச் சடங்கில் முருகக்கடவுள் ஒரு நாட்டுப்புறத் தெய்வத்திற்குரிய வழிபாட்டுப் பொருண்மை பெற்றுள்ளதைச் சங்ககாலச் சமூகப் பண்பாட்டு நிகழ்வுகளின் வழி அறியமுடிகிறது. காலப்போக்கில் இத்தெய்வம் பெருந்தெய்வ வழிபாட்டு நிலையை அடைந்திருக்கக்கூடும் எனக் கருதலாம். இருப்பினும் இன்று முருகக்கடவுள் பெருந்தெய்வ வகைமைக்குள் அடங்கியிருப்பினும் சங்ககால நாட்டுப்புற மரபிற்கான எச்சங்களாக முருகக்கடவுளுக்குக் காவடி எடுத்தல், மொட்டை அடித்தல், சேவல் நேர்ந்துவிடல், அலகு குத்தல, பால்குடம் எடுத்தல், உருண்டு கொடுத்தல், கையிறுகுத்தல், திசைநோக்கி மறிபலியிடல் ஆகிய வழிபாட்டு முறைகள் நிகழ்ந்து வருகின்றன.

சங்ககாலச் சமூகத்தில் வெறியாட்டுச் சடங்கு தலைவி தன் காதலை வெளிப்படுத்தும் ஒரு நிகழ்வாக அமைந்துள்ளது. இதை மானுடவியல் புரிதலில்

நோக்குமிடத்து இயல்புநிலையில் இருந்த தலைவி, களவின் (காதல்) பொருட்டு மீவியல்பு நிலையை அடைகிறாள். மீவியல்பு நிலையின் காரணம் அறியாத செவிலி வெறியாட்டு எடுக்கிறாள். அ∴தாவது தலைவிக்கான மீவியல்பு என்பது "களவு அளராதல், காமம் மெய்படத தோன்றுதல், உடல்மெலிதல, பசலைபாய்தல் முதலியன உள்ளிட்ட காமநோய், தலைவிக்குத் தலைவனாலும் அதாவது களவுக் காலத்தில் தலைவனாலும் நேரும்; முருகனாலும் நேரும் முருகனால் நேரிட்ட இந்த நோயைப் போக்கவே வெறியாடல் நிகழ்த்தப்பட்டது"[54] என்று குறிப்பிடுவர். இந்நிலையில் தோழி தலைவிக்குத் தழையுடை அளித்த தலைவனுக்குத் தலைவியை மாலை சூட்டுவிக்க முயலாமல் வேலனுக்கு மாலை சூட்டினர் என்று கூறி தலைவியின் காதலை வெளிப்படுத்தி வெறியாடு களத்தில் தோழி அறத்தொடு நிற்கிறான் என்பதை,

"திருந்திழை அல்குற்குப் பெருந்தழை உதவிச்
செயலை முழுமுதல் ஒழிய அயல
தரலை மாலை சூட்டி
ஏமுற் றன்றிவ் வழுங்க லூரே" (குறுந். 214: 4-7)

என்னும் பாடல் வரிகள் எடுத்துரைக்கின்றன.

இவ்வெறியாட்டின் பொருட்டு தலைவி கொண்ட காதலைத் தோழி அறத்தொடு நிற்றலின் வழி அறிந்த செவிலி அ∴து திருமணத்திற்கு அடிகோலுகிறது என்பது. இங்கு அறிந்துரை முடிகிறது. இக்கருத்தாக்கத்தை,

"தளிரேர் மேனித் தொல்கவின் அழியப்
பலிபெறு கடவுட் பேணிக் கலிசிறந்து" (நற். 251:7-8)

என்னும் பாடல் வரிகள் இயம்புகின்றன. இவ்வகையே மீவியல்புக்கு ஆட்பட்ட தலைவி வெறியாட்டுச் சடங்கின் பின் இயல்பு நிலைக்கு ஆட்படுதலை மேற்கண்ட பாடல் வழி தெளிய முடிகிறது. இவ்வியல்பு நிலையின் பொருட்டு திருமணச்சடங்கு நிகழ்கிறது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

மர வழிப்பாட்டுச் சடங்குகள்

இயற்கை வழிபாட்டின் இயங்கு தளத்தில் மரவழிபாடும் ஒன்று. தொடக்கக் காலத்தில் வாழ்ந்த மனித இனத்தின் கடவுள்சார் நம்பிக்கைகளுள் மரத்தில் தெய்வம் உறைதல் என்பது ஒருவகையினதாகும். "சில மரங்களை

வழிபட்டால், தீமை அண்டாது என்ற நம்பிக்கையும், மரவழிபாட்டிற்கு ஓர் அடிப்படையாகும். முன்னோர் வழிபாட்டின் பிறிதொரு பிரதிபலிப்பே இந்நம்பிக்கையாக உருவெடுத்திருக்கும் வேண்டும்''[55] என்பர் க.ப. அறவாணன். இவ்வகையில் நோக்கும்போது இயற்கை வழிபாடு மானுடவியலாரின் உயிரிய நம்பிக்கையை (Animation) வெளிப்படுத்துகிறது என அறிந்துணரமுடிகிறது. அ∴தாவது உயிரிய நம்பிக்கை என்பது ''ஆன்மாக்கள் தங்கட்குரிய இயல்புடன் மரம், செடி, கொடி, நீர், நிலை முதலிய இடங்களில் குடிபுகுந்து வாழ்வதாக நம்புவதாகும்''[56] என்பர். சங்ககாலச் சமூகத்தில் ஆலம், கடம்பு, வேம்பு, பனை ஆகிய மரங்களில் தெய்வம் உறைவதாக சங்கப் பதிவுகள் முன்வைக்கின்றன. இம்மரவழிபாடு ஆதிமனிதனின் உணவு, உடை, உறையுள் ஆகிய பல்வேறுபட்டத் தேவையை நிறைவு செய்ததின் பொருட்டும் தோற்றம் பெற்றதாக்க கருதமுடிகிறது. ''பழங்காலத்தில் காடுமேடு ஆகியவற்றில் வாழ்ந்த மனிதனுக்கு, மரம் இயற்கையாகவே உறுதுணையாயிருந்தது. குளிரிலும மழையிலும் நனைந்த மனிதன் மரத்தடியில் ஒதுங்கினான். இதனால் அவனுக்கு அது உறையிடமாயிற்று. தன்னைக் கொடிய விலங்குகளிலிருந்து காத்துக் கொள்ள அவன் மரத்தை நாடி, அதிலேறி உயிரைக் காத்துக் கொண்டான். மரம் அவனுக்கு மருந்தாகவும் பயன்பட்டது. காய் கனிகளை அன்றி இலைகள் கூட அவனுக்கு உணவாயிற்று. உண்ணவும், மறையவும், உயிர் காக்கவும் பயன்பட்ட மரத்தை அம்மனிதன் வாழ்த்தத் தொடங்கினான். வாழ்த்து வழிபாடாகியது. இவ்வழிபாட்டினை, மனிதன் நன்றியை வெளிப்படுத்தும் செயல் எனலாம். இவ்வாறு மனிதன் தனக்கு உண்ண உணவும், பருக நீரும் தந்த இயற்கையை நன்றிப் பெருக்குடன் நினைத்ததுடன் வழிபட முற்பட்ட செயலைப் பண்பாட்டின் முதிர்ச்சிக்கு வித்திட்ட நிலை எனலாம்''[57]. ''நன்மைகள் தருவதால் மரங்களின் மீது பக்தி ஏற்பட்டு வழிபாடு உருவாயிற்று; தீமைகள் நல்கும் என்று பயத்தாலும் மரவழிபாடு அறிமுகமாயிற்று. ஆக இருவேறு காரணங்கள் அடிப்படைகள். இந்த இரண்டும் ஆதிமாந்தனின் அடிப்படை உணர்வுகள்''[58] என்பர் க.ப. அறவாணன். இதன் மூலம் மனித உணர்வுகள் சார்ந்தே வழிபாடு என்னும் மரபு தோன்றியமையை அறிய முடிகிறது. ''மரவழிபாடு, மாந்தன் இடம் விட்டு இடம் பெயரும் இனமாக வாழும் காலத்திலேயே தோன்யிருத்தல் வேண்டும். இடம்விட்டு இடம் பெயரும் மாந்தனுக்கு உணவளிக்கும் தாயாகவும் ஓய்வு கொள்ளும் உறைவிடமாகவம் மரங்கள் விளங்கின''[59] என்பர்.

ஆலமர வழிபாட்டுச் சடங்கு

சங்ககாலத்தில் ஆலமர வழிபாடு இருந்தமையை,

"தாதொரு மருகின் ஆபுறந் தீண்டும்
நெடுவீழ் இட்ட கடவுள் ஆலத்து" (நற். 343: 3-4)

"......................... நல்லவ ரணி நிற்பத்
துறையு மாலமுந் தொல்வலி மராஅமுக்
முறையுளி பராஅய்ப் பாய்ந்தனர் தொழூஉ" (கலி. 101:12-14)

"அழல்புரை குழைகொழு நிழல்தரும் பலசினை
ஆலமுங்..." (பிரி. 4: 66-67)

என்னும் பாடலடிகள் நவில்கினக்றன. அஃதாவது, ஆனிரைக்களைக் காக்க வேண்டி ஆலமரத்தில் உறையும் கடவுளுக்குப் பலியிட்டு வணங்கியமையும், ஆநிரைகளை தழுவும் (ஏறு தழுவுதல்) வீரர்கள் ஆலமரத்தில் உறையும் தெய்வங்குளுக்கு செய்யும் முறைமைகளால் பரவித் தொழுவில் பாய்ந்தமையும் இங்கு அறியமுடிகிறது. இவ்வித சடங்காக நிகழ்வு முல்லை நிலச் சமூகப் பண்பர்டை வெளிப்படுத்துகிறதென்பது கண்கூடு. இவ்வாலமரத்தின் உறையும் தெய்வம் சிவன் என்று பல்வேறு ஆய்வாளர் பெருமக்களால் பரவலாக விளக்கப்படுகிறது. இருப்பினும் இங்கு சடங்கு என்ற கருத்தாக்கத்தில் விளக்கப்பட்டுள்ளது. வழிபாடு என்ற நிலையில் இது தனிப்பெரும் ஆய்வுக்குரியதாகும்.

கடம்ப மர வழிபாட்டுச் சடங்கு

கடம்பர வழிபாடு என்பது முருகக்கடவுளைச் சார்ந்ததாகும். கடம்ப மரத்தில் தெய்வம் உறைந்தமையை,

"மன்ற மராஅத்த பேஎமுதிர் கடவுள்
கொடியோர்த் தெறூஉம் என்ப யாவதும்" (குறுந். 87:1-2)

"......................... கடம்பு நல்யாற்று நடுவும்
கால்வழக் கறுநிலைக் குன்றமும் பிறவும்
அவ்வலை மேய வேறுவேறு பெயரோய்

எவ்வயி னோயு நீயேநின் ஆர்வலர்'' (பரி. 4:67-70)

''ஏறுதங் கோலஞ்செய் மருப்பினால் தோண்டிய வரிக்குடர்

ஞாலக்கொண் டெழூஉம் பருந்தின் வாய்வழீஇ

ஆலும் கடம்பும் அணிமார் விலங்கிட்ட

மாலைபோல் தூங்குஞ் சினை'' (கலி. 106:26-29)

என்னும் பாடல்வரிகள் எடுத்தியம்புகின்றன. அம்பலத்தின் கண்உள்ள கடம்பிலுறைகின்ற பிறர்க்கு அச்சம் செய்தலில் முதிர்ந்த முருகக் கடவுள் என்பது இதன் பொருள் ஆகும். இத்தெய்வம் கொடுமை செய்தோரை ஒறுக்கும் என்று அறிந்தோர் கூறுவர். முருகன் கடம்ப மரத்தில் உறைவதினால் கடம்பன் என்று அழைக்கப்படுகிறான் என்பது இங்கு நோக்கத்தக்கது. ஆலமரத்தின் கீழும், கடம்பமரத்திலும், மலை குன்றுகள் என்று இன்னோரன்ன எல்லாவிடத்தும் வேறுவேறு பெயரும் உருவமும் கொண்டு விளங்குகின்றாய் என்பர் சங்கப்புலவர்.

வேம்பு வழிபாட்டுச் சடங்கு

தொடக்கக் காலச் சமூகத்தில் பாண்டிய மன்னனின் அடையாளக் குறியீடுகளுள் ஒன்று வேம்பு ஆகும். சங்ககாலத்தில் வேம்பு குறித்த வழிபாட்டுச் சடங்கு நிகழ்த்தியமையை,

''தெய்வஞ் சேர்ந்த பராரை வேம்பிற்

கொழுப்பா எறிந்து குருதி தூஉய்ப்

புலவுப் புழுக்குண்ட வான்கண் அகலறை'' (அகம்.309: 4-6)

என்னும் பாடல் வரிகள் விளக்குகின்றன. அதாவது, வேப்ப மரத்தில் உறைகின்ற தெய்வத்திற்கு அம்மரத்தடியில் கொழுப்பினையுடைய பசுவினைத் தடிந்து உதிரத்தைத் தூவிப் பலியிட்டு, அதன் புலாலைப் புழுக்கி உண்டமையைஇதன் மூலம் துலக்கமாகிறது. இவ்வகையே ''வேப்ப மரம் சங்க காலத்திலும் வழிபடப்பட்டது; அது கொற்றவை (காளி) மரமாகக் கொண்டாடப் பெறுகிறது. இன்றும் கோயிலைச் சார்ந்து வேப்பமரங்கள் வழிபடப் பெறுகின்றன''[60] என்று க.ப. அறவாணன் குறிப்பிடுகிறார். இக்கருத்தாக்கத்தையே கா. சுப்பிரமணியன் ''மறவர் தமக்குக் கிடைத்த கொள்கைக்கு, நன்றி செலுத்தும் வகையில் வேப்ப மர்ததை வழிபட்டனர்.

அம்மரத்தில் தெய்வம் உள்ளது என்னும் நம்பிக்கையே காரணம் எனலாம்”[61] என்பர். இவ்வகையே வேம்பு வழிபாடு என்பது சங்ககாலம் தொடங்கி இன்றும் நிகழ்த்தப்பட்டு வருகிறது என்பது அறியமுடிகிறது.

பனைமர வழிபாட்டுச் சடங்கு

பழந்தமிழ் வேந்தர்களுள் சேரனின் அடையாளக் குறியீடாக விளங்குவது பனம்பூ (பனைமரம்) இத்தகு மரத்திலும் தெய்வம் உறைந்தமையை,

“தொன்றுஉறை கடவுள் சேர்ந்த பராரை
மன்றப் பெண்ணை வாங்குமடற் குடம்தை” (நற். 303:3-4)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. ஊர்ப்பொதுவில் உள்ள பனை மரமானது பருத்த அடியைக் கொண்டுள்ளது. இம்மரத்தில் தெய்வம் உறைந்திருக்கும். இத்தெய்வத்தை சங்ககால மக்கள் வழிபட்டமையை இங்கு தெளியமுடிகிறது.

சங்ககாலத்தில் மரவழிபாட்டுச் சடங்கு என்பது இயற்கை சார்ந்து சங்ககால மானுட வாழ்வியல் ஓர் உயிரியல் தன்மையோடு இயங்கிமையை மேற்கண்ட இலக்கியப் பதிவுகள் வழி அறியமுடிகிறது. இவ்வகை வழிபாடு தொன்மைச் சமூகத்தின் ஆவி நம்பிக்கையே உறுதிப்படுத்துவது இங்கு புலனாகிறது. இம்முறையே மரவழிபாடு சடங்கியல் ரீதியாக இன்றும் நிலவுகிறது என்பது நடைமுறைச் சமூகத்தில் தெளியமுடிகிறது.

குலக்குறி வழிபாடு

தொன்மைச் சமூகத்தின் வழிபாட்டுக் கூறுகளுள் ஒன்று குலக்குறி வழிபாடு. இக்குலக்குறி வழிபாடு என்பது ஓர் இன மக்கள் தங்கள் குலத்தின் அடையாளச் சின்னங்களை வழிபடும் பொருட்டு உருவான ஒருவகை வழிபாடு ஆகும். இவ்வகைமையை பக்வத்சலபாதி “இன்று குலக்குறி என்னும் பொருளில் பேசப்படும்” Totem என்னும் ஆங்கிலச் சொல் கிழக்கு வடஅமெரிக்காவிலுள்ள அல்கானின் (Algonkin) பழங்குடியினர் வழங்கும் ‘ஆட்டோ தீமன்’ (Ototeman) என்னும் சொல்லோடு தொடர்புடையது. சில சமூகத்தினர் தம் குலத்தவர்கள் சில பொருள்களிலிருந்து தோன்றியவர்கள் என்றும் அதனோடு வேறு பல முறைகளில் தொடர்புடையவர்கள் என்றும் நம்புவதால் அப்பொருளை அவர் தம் குலத்தின் குறியாகக் (Totem) கொண்டுள்ளனர். இவ்வகையான

நம்பிக்கையுடையோர் எவ்வாறான குலக்குறிகளைக் கொண்டுள்ளனர் எனத் தொகுத்துப் பார்த்தால் விலங்குகள், தாவரங்கள், இயற்கைப் பொருள்கள் ஆகியவையே முதன்மையாக உள்ளன''[62] என்று குறிப்பிடுவர். இக்கருத்தாக்கத்தின் விரிநிலையை ''இனக்குழு மக்கள் ஏதேனும் ஒரு மரத்தையோ, விலங்கையோ, செடிகொடியையோ, பறவைகளையோ தம் இனத்தோடு நெருங்கிய தொடர்புடையதாகக் கொண்டு வணங்கும் வழக்கமே குலக்குறி வழிபாடு என்று ஆறு. அழகப்பன், க.ப. அறவாணன், ஆறு.இராமநாதன் ஆகியோர் குறிப்பிடுகின்றார்கள''[63] என்பர் க. இந்திரசித்து. இவ்வகை கருத்தாக்கத்தைச் சங்க இலக்கியத்தில் நோக்கும்போது ''கடிமரம்'' என்பது அரசர்க்குரிய அடையாள மரமாக இருந்து வந்தது என்பது இலக்கியங்களின் வாயிலாக அறியப்படும் செய்தி, அம்மரத்தை வெட்டக்கூடாது. அதற்குப் பழுது வரக்கூடாது என்றும், அதன் கிளை, இலை, பூ அனைத்தையும் உண்ணக்கூடாது என்றும் நம்பிக்கைகள் இருந்ததைப் பார்க்க முடிகிறது. பெண் கொலை புரிந்த நன்னனின் வரலாறு சுட்டத்தக்கது (குறுந். 292:1-6) சோழர்கள் புலியினையும், பாண்டியர்கள் மீனையும் தங்கள் குலக்குறியாகக் கொண்டிருந்தனர் என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. இத்தகைய சின்னங்கள் காலப்போக்கில் சமயம் சார்ந்ததாக மாற்றம் பெற்றிருக்க வேண்டும்''[64] என்பர் ஆ. அருள்தாசு. ஆனால் விலங்குகளை மையமிட்ட குலக்குறி வழிபாடு தொல்குடி சமூகத்திலே தோற்றம் பெற்றுவிட்டதைச் சங்க இலக்கியங்கள் முன்வைக்கின்றன என்பது அறியத்தக்கதாகும்.

முல்லைநிலச் சமூகத்தில் குலக்குறி வழிபாடு

இனக்குழுச் சமூகப் பிரதிலிப்பை முன்வைககும் காடும் காடும் சார்ந்த பகுதியில் வாழும் ஆயர் சமூகத்தினர் தங்களின் குலமரபுச் சின்னமாக, 'ஆ'க்களின் கொம்புகளை நட்டு வழிபட்டமையை,

> ''தருமணல் தாழப்பைய் தில்பூவ லூட்டி
> எருமைப் பெடையோ டெமரிங் கயரும்'' (கலி.114: 12-14)

என்னும் பாடல்வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. அதாவது வழிபாட்டிற்குரிய களத்தில் மணல் பரப்பி; எருமைக் கொம்பு நட்டு, செம்மண் பூக்களால் அலங்கரிக்கப்பட்டு, அந்நிலத்தில் வாழும் சுற்றத்தினர் ஒன்றுகூடி வழிபட்டமையை இங்கு தெளியமுடிகிறது. ''தலைவி தம் நொதுமலர்க்கு

மகட்கொடை நேர்தற் பொருட் தமதில்லத்தே தெய்வத்திற்குச் செய்யும் வழிபாடு இவையனெக் கூறியவாறாம். முல்லை நிலத்திலே மகட்கொடை நேர்வோர் இவ்வாறு கடவுள் வழிபாடு செய்த பின்னரே நேர்வர் என்பது இதனாற் பெற்றாம்''[65] என்பர் பெ.வே. சோமசுந்தரனார். இவ்விடத்து முல்லைநிலச் சமூகப் பண்பாடு துலக்கமாகிறது. ''பண்டைய இனக்குழுமக்கள், அவர்களது சமூகச் சின்னமாக (Totemism) ஒரு செடியையோ, பறவையையோ, விலங்கையோ வைத்து வணங்கி வந்தார்கள். இதுபோன்று விலங்குகளைச் சமூகச் சின்னமாகக் கருதி வந்ததற்குக் காரணம் அந்த விலங்குகள் அந்தந்த மக்கள் வாழ்ந்த இடத்தில் மிகுதியாக இருந்ததும், அவர்கள் உயிர் வாழ்வதற்கு உணவாக அமைந்ததுமே ஆகும்''[66] என்பர். இதன்மூலம் இனக்குழுச் சமூக குலக்குறி வழிபாடு என்பது அந்நிலத்தவரின் வளமையின் பொருட்டே அமைந்துள்ளது என்பதனை அறியமுடிகிறது.

நெய்தல் நிலச் சமூகத்தில் குலக்குறி வழிபாடு

கடலும் கடல் சார்ந்த பகுதியில் வாழ்ந்த பரதவர்கள் (மீனவர்) தங்களின் குலக்குறியீடான மீன் சின்னங்களை வழிபட்டமையை,

''வீழ்த்தாழைத் தாட்டாழ்ந்த
வெண்கூ தாளத்துத் தண்பூங் கோதையர்
சினைச்சுறாவின் கோடுநட்டு
மனைச்சேர்த்திய வல்லணங்கினால்
மடற்றாழை மலர் மலைந்தும்
மிணர்ப்பெண்ணைப் பிழிமாந்தியும்
புன்றலை இருபம்ரதவள்
பைந்தழைமா மகளிரொடு
பாயிரும் பனிக்கடல் வேட்டஞ் செல்லாது
உவவுமடிந் துண்டாடியும்'' (பட்டி. 84-93)

என்னும் பாடலடிகள் முன்வைக்கின்றன. அதாவது காவிரிப்பூம்பட்டினத்துப் பரதவர்கள் முழுநிலா நாளில் கடல்வேட்டைத் தவிர்த்து ஓய்வு கொண்டு தங்களின் குலமரபுச் சின்னமான சினைச்சுறாவின் கொம்பை நட்டு, அதில் வல்லணங்கை மனைச் சேர்த்து வழிபாடு இயற்றினார்கள்.

இவ்வழிபாட்டில் தாழம்பூ மாலையையும், கள்ளையும் படைத்து வழிபட்டனர் என்பது தெரியவருகிறது. இவ்வகை வழிபாட்டை ‘‘சினையை உடைய வாட் சுறாமீனைத் தேர்ந்தெடுத்து அதன் முள்ளை வழிபட்டதிலிருந்து வேறொரு உண்மையும் வெளிப்படுகிறது. அதுவே வளமை நம்பிக்கை ஆகும். ‘சினை’ என்பது ‘விருத்தி’ அல்லது ‘செழுமை’யின் அடையாளமாகும். எனவே கடலில் மீன்வளம் பெருக வேண்டும் என்பதற்காகச் சினைச்சுறாவின் கோட்டை நட்டு வழிபட்டனர். இது வளமை வழிபாடாகும். இது வளமை வழிபாடாக இருக்கும். அதே கட்டத்தில், குலக்குறிச் சடங்காகவும் கூட இருந்திருக்கலாம். ஏனெனில், தமது குலக்குறி விலங்கை உணவாகக் கொள்ளும் ஒரு குலமானது. தனது குலக்குறி விலங்கு இனப்பெருக்கும் அடைய வேண்டும் என்பதற்காக இவ்வாறு சடங்கு இயற்றுவது மரபு’’[67] என்பர் ஆ. தனஞ்செயன். இம்முறையே இவ்வழிபாடு குறித்து ஆய்வறிஞர் இருவேறுபட்ட கருத்தை முன் வைக்கின்றனர். அ∴தாவது ‘‘கடலில் மீன் பிடித்தலாகிய தொழிலைச் செய்து வாழும் வலை வாணராகிய நெய்தல் நிலத்துப் பரதவர்கள் தமக்கு வலைவளம் நன்கு வாய்த்தல் வேண்டித் தமது மனையின்கண் சுறாமீனின் கோட்டினைத் தெய்வ அடையாளமாக நிறுத்திக் கடற்தெய்வமாகிய வருணனை வழிபட்டுப் போற்றுதலைத் தமது தெய்வ வழிபாட்டு முறையாகக் கொண்டு வாழ்வு பெற்றனர்’’[68] என்பர் க. வெள்ளைவாரணர்.

இக்கருத்தையே சு. வித்தியானந்தன் ‘‘தொல்காப்பியத்தின் படி வருணன் கடல் சார்ந்த நெய்தல் நிலப் பகுதியின் கடவுளாவான். சங்க நூல்களில் அவனைப் பற்றிய செய்திகள் இல்லை. பட்டினப்பாலை மலர் மலைந்து பிழிமாந்திச் சினைச் சுறாவின் கோட்டை நட்டு வணங்கும் புன்தலை இரும்பரதவரைப் பற்றிக்கூறுகிறது. இங்கு கூறப்படும் ‘சினைச்சுறாவின் கோடு’ திராவிடரின் கடல்தெய்வம், வருணன் அல்ல’’[69] என்பர். இவ்விருவரும் ‘வல்லணங்கு’ என்ற சொற்குறிப்பினால் இ∴து வருண வழிபாடு என்றும், அல்ல என்றும் குறிப்பிடுகின்றனர். ஆனால் நெய்தல் சமூகத்தினர் தங்களின் குலமரபுச் சின்னம் சுறா கொம்பில் ஒருவித ஆவி (அணங்கு) குடி கொண்டிருக்கிறது. அதை வழிபட்டால் தங்கள் வாழ்வு வளம் பெறும் என்று நம்பிக்கை கொண்டிருந்தமை தெளிவாகிறது.

குலக்குறி வழிபாடு என்பது ஒவ்வொரு நிலத்திற்கும் இன்னதெய்வம் என்று வகுக்கப்படுவதற்கு முந்தி நிலவிய தொல்குடி வழிபாடு ஆகும். இவ்வகை வழிபாடு குறித்து முல்லை, நெய்தல் நிலத்திற்கான பதிவுகள் சங்க

இலக்கியத்தில் இடம் பெற்றமையை மேற்கண்ட குறிப்புகளில் தெளியமுடிகிறது. ஏனைய சமூகத்திற்கான தெளிவான பதிவுகள் இல்லை.

இல்லுறைத் தெய்வ வழிபாடு

சங்ககாலச் சமூகத்தில் வாழ்ந்த மகளிர் தங்கள் இல்லங்களில் உறைகின்ற தெய்வங்களுக்கு நெய்விளக்கிட்டு, நெல்லையும் மலரையும் தூவிக் கை குவித்து வழிபட்டமையை,

"மடவரல் மகளிர் பிடகைப் பெய்த
....
இரும்பு செய் விளக்கின் ஈர்ந்திக் கொளீஇ
நெல்லு மலருந்து தூஉய்க் கைதொழுது
மல்லல் ஆவணம் மாலை யயர" (நெடுநெல். 39-44)

என்னும் பாடல்வரிகள் எடுத்துரைக்கின்றன. இ∴தையே,

"பெண்மகிழ் வுற்ற பிணைநோக்கு மகளிர்
நெடுஞ்சுடர் விளக்கம் கொளீஇ நெடுநகள்" (மது.கா. 555-556)

என்னும் பாடல்வரிகளும் குறிப்பிடுகின்றன. இவ்வகையே சங்ககாலத்தில் சாயும் மாலைப்பொழுதில் பெண்கள் தம் இல்லத்தில் விளக்கை ஏற்றி வைத்தனர். அதனைப் பின்பற்றி இன்றும் பெண்கள் மாலைப் பொழுதில் வீடுகள் தோறும் விளக்கேற்றி இறைவனை வழிபட்டு வருவதைக் காணமுடிகிறது.

கொற்றவை வழிபாடு

பண்டைத் தமிழன் தொல்வழிபாட்டுக் கூறுகளுள் பெண் தெய்வமாக போற்றப்படுகிற கொற்றவை வழிபாடும் ஒன்றாகும். தொல்காப்பியர் நிலவாரியான வழிபாட்டை நுவலும் போது நானில வழிபாட்டையே குறிப்பிடுகிறார். திணைவாரியான பகுப்பில் பாலை நீங்கலாகவே நிலங்களை வகைப்படுத்துகிறார் என்பதை,

"அவற்றுள்
நடுவண் ஐந்திணை நடுவணது ஒழியப்
படுதிரை வையம் பாத்திய பண்பே"[70]

என்ற நூற்பா வழி அறியமுடிகிறது. பாலைநிலம் என்று ஒன்று தனியே இருந்தமைக்கான சான்றாதாரம் புலப்படவில்லை. காலப்போக்கில்,

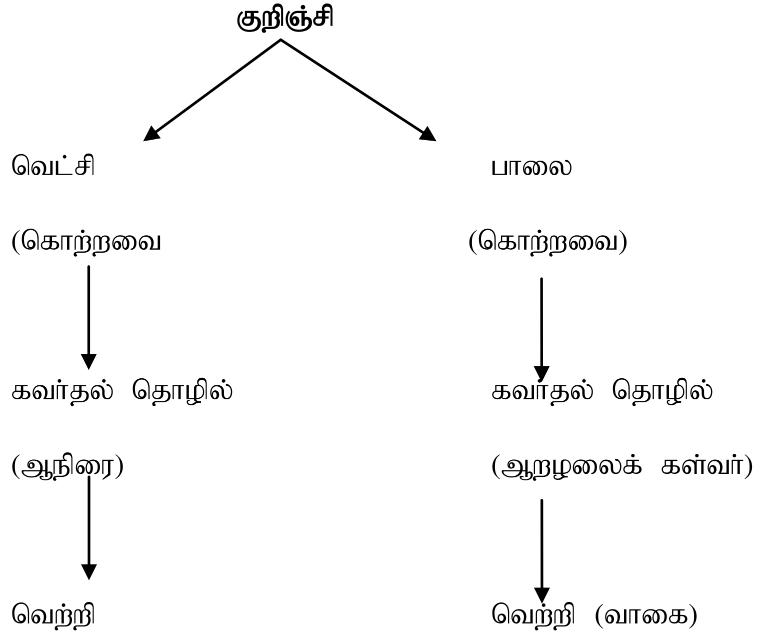
> “முல்லையுங் குறிஞ்சியும் முறைமையின் திரிந்து
> நல்லியல் பிடிந்து நடுங்குய றுத்துப்
> பாலை யென்பதோர் படிவங் கொள்ளும்”[71]

என்ற பாடல் வரிகள் வாயிலாக சிலப்பதிகாரம் குறிஞ்சி, முல்லை ஆகிய நிலங்களின் இயல்பிழந்த பகுதியே பாலை என்று குறிப்பிடுகிறது. இவ்வகையே பாலை என்பது குறிஞ்சி, முல்லை நிலங்களின் உட்கிடக்கை என்பது இங்கு தெளிய முடிகிறது. இத்தகு பாலைநிலத்திற்கு உரிய தெய்வமே கொற்றவை என்பதை இலக்கியப் பதிவுகள் முன்வைக்கின்றன. இஃது தொடக்ககாலச் சமூகத்தின் தாய்த் தெய்வமாகவும் கருதப்பட்டது. இந்நிலையில் தொல்காப்பியர்,

> “மறங்கடைக் கட்டிய துடிநிலை சிறந்த
> கொற்றவை நிலையும் அகத்திணைப் புறனே”[72]

என்ற நூற்பாவின் வழி குறிஞ்சிக்குப் புறனாக விளங்கும் வெட்சித்திணையில் கொற்றயையாகிய வெற்றித் தெய்வத்திற்குத் துடிகொட்டி வீரர்கள் வழிபட்டமையைக் குறிக்கிறார்.

இதனால், குறிஞ்சிக்கும் கொற்றவைக்கும் ஏதோ ஒரு தொடர்பு இருக்கிறது என்பதை இவ்விடத்து கருதமுடிகிறது. இக்கருத்தாக்கத்தை “கொற்றவை நிலை என்றதனானெ குறிஞ்சித் திணைக்கு முருக வேலன்றிக் கொற்றவையும் தெய்வம் என்பது பெற்றாம்”[73] என்ற இளம்பூரணர் கூற்றின் வழி அறியமுடிகிறது. இச்சூழலில் சங்க இலக்கியப் பதிவுகளில் கொற்றவை பாலைநிலத் தெய்வமாக ‘பெருங்காட்சிக் கொற்றி’, ‘கலி’, ‘காடுகிழாள்’, ‘காடுகாள்’, ‘ கானமர்செல்வி’, ‘பழையோள்’ என்னும் பொருளில் பரவலாக் குறிப்பிடப் பெற்று வருகின்றது. பி.எல். சாமி “சங்க இலக்கியங்களில தாய்த் தெய்வத்தைக்காட்டில் உறைபவளாகவே காட்டுகிறாா். ‘மாயோன் மேய காடுறை உலகமும்’ என்று தொல்காப்பியர் கூறினும் மாயோனுக்கு முன்னரே காடுறை கடவுளாகத் தாய்த் தெய்வமே இருந்துள்ளது”[74] என்பர். இந்நிலையில் குறிஞ்சிக்கும் கொற்றவைக்கும் உள்ள இணக்கத்தை கீழேக் காட்டப்பட்டுள்ள வரைபடம் தெளிவுறுத்துகிறது.



அதாவது, குறிஞ்சிக்குப் புறன் வெட்சி குறிஞ்சியின் நிலைமாற்றம் பாலை நிலமாகிறது. வெட்சி, பாலை ஆகிய இரண்டும் குறிஞ்சியின் மாறுப்பட்ட புலப்பாடு என்பது தெளிவாகிறது. இவ்விரு திணைகளில் வழிப்படப்படும் தெய்வம் கொற்றவை என்பதும் இங்கு துலக்கமாகிறது. கொற்றவை என்பது தாய் தெய்வ நிலையில் தொடக்கக் காலத்தில் குறிஞ்சி நில தெய்வமாக இருக்கக்கூடும் எனக் கருதமுடிகிறது. இந்நிலையை,

> “வெற்றி வெல்போர்க் கொற்றவை சிறுவ
>
> இழையணி சிறப்பிற் பழையோள் குழவி” (திருமுரு. 258-259)

என்ற பாடற் குறிப்பின் வழி அறியமுடிகிறது. குறிஞ்சி நில தெய்வமான சேயோனின் தாயே பழையோள் (கொற்றவை) என்பதை இவ்விடத்து அறியமுடிகிறது. குறிஞ்சி நிலத்திற்கு சேயோன் மட்டுமின்றி கொற்றவையும் தெய்வம் என்பது புலனாகிறது.

சேயோனின் தாய் என்று கொற்றவையைக் குறிப்பிடுகையில் இத்தெய்வத்திற்கான தொன்மையையும் இங்கு அறியமுடிகிறது. இந்நிலையில் பண்டையச் சமூகத்தின் தாய்த் தெய்வம் கொற்றவை என்ற ஒரு கருத்தும் நிலவுகிறது. ஆகத் தொல்காப்பியரின் நிலவாரியான தெய்வப் பகுப்பிற்குமுன் இத்தெய்வம் தோற்றம் பெற்றிருக்கக் கூடும் என்பது விளங்க முடிகிறது. இவ்வகைமையை “பெண்ணுக்கும் நிலத்துக்கும் உற்பத்தி நிலையில் தொடர்பு கண்ட மனிதன் பெண்ணைத் தாய்த் தெய்வமாக (Mother Goddess)

வணங்கினான். நிலத்தைப் பெண்ணின் கூறாகக் கருதிய மனிதன், நிலமகளாகக் கருதி வழிபட்டு வளமை வழிபாடு (Fertility cult) தோன்றுவதற்கு வழியமைத்தான். ஆரியருடைய வேதகாலத்துக்கு முற்பட்ட மிகப் பழங்காலத்திலேயே இனக்குழு மக்களிடம் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு தோன்றி வழங்கி வந்தது. பின்னர் இந்திய ஆரிய நாகரிகத்தில் தோன்றிய இந்து மதத்தில் இணைக்கப்பட்டு தேவி வணக்கமாகவும், அம்மன் வணக்கமாகவும் இன்று வழங்குகின்றது"[75] என்பர் பி.எல். சாமி.

இவ்வகை கருத்தாக்கத்தின் விரிநிலையைப் "பழந்தமிழர்களின் தாய்த் தெய்வக் கோயில்களான அம்மன் கோவில்கள் 99 விழுக்காடு வடக்கு நோக்கியே அமைந்துள்ள என்பதையும் நாம் இங்கு நினைவில் கொள்ள வேண்டும். கிறிஸ்துவுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் முப்புறமும் கடல் சூழ்ந்த நாடாகவே (அதாவது இன்றைய கேரளத்தை உள்ளிட்டு) தமிழகம் இருந்துள்ளது. எனவே பகைப்படை வடநிலையிலிருந்து மட்டுமே வரமுடியும். தெய்வம் வடக்குத்திசை நோக்கித் தன் மக்களைக் காக்க ஆயுதம் தாங்கி நிற்கின்றது என்பதே தொல் வரலாற்று உண்மையாகும். பழந்தமிழர்களின் தாய்த்தெய்வ அரசுகள் உருவானபோது போர்த்தெய்வமாக மாற்றப்பட்டு 'கொற்றவை' என்ற பெயரோடு வழங்கப்பட்டது. இப்பெயருக்கான வேர்ச்சொல் 'கொல்' என்பதாகும். பெருந்தெய்வக் கோயில்களில் ஆண் தெய்வத்திறகு அருகில் நின்று கொண்டு அல்லது அமர்ந்து கொண்டிருக்கும் உமை, திருமகள் ஆகிய தெய்வப் படிமங்களின் கையில் நீலம், தாமரை ஆகிய மலர்களே காட்டப்பட்டிருக்கும். ஆனால் தாய்த் தெய்வங்களோ பெரும்பாலும் சிங்கத்தின் மீது அமர்ந்த கோலத்தில் நான்கு அல்லது எட்டுக் கைகளுடன், எல்லாக் கைகளிலும் ஆயுதங்கள் ஏந்தியபடி போருக்கு ஆயத்தமான நிலையில் உள்ளன. இவை இரத்தப்பலி பெறுகின்ற தெய்வங்களாகும்"[76] என்பர் தொ. பரமசிவன்.

இவ்வகையே தொடக்கத்தில் இனக்குழுச் சமூகத்தில் தாய்த்தெய்வமாக இருந்த கொற்றவை இனக்குழுச் சமூகத்திலிருந்து வளர்ந்து வரும் சமூகத்தில் போர்த்தெய்வமாக மாற்றப்பட்டமையை அறியமுடிகிறது. இவ்விடத்து இயங்குத்தன்மை ரீதியான பிரித்தல், நிலைமாற்றம் ஆகிய கோட்பாடுகளுக்கான இயங்குத்தன்மை புலப்படுகிறது. இவ்வகையே போர்தெய்வமான கொற்றவையை போர்க்களப் பயிற்சி மறவர் வழிபட்டமையை 'பூத்தொடை விழா' என்ற ஒருவகை நிகழ்வு குறிப்பிடுகிறது. இந்நிலையை,

“வார்கழல் பொலிந்த வன்கண் மழவர்

பூந்தொடை விழவின் தலைநாள் அன்ன” (அகம்.187: 7-8)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. அதாவது, பழந்தமிழ்ச் சமூகத்தில் படைக்கலம் பயின்ற இளைய வீரரை அரங்கேற்றுவதற்குப் பூந்தொடை விழா நிகழ்ந்திருக்கிறது என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

இந்நிலையை தொல்காப்பியரும் (தொல். 1005) குறிப்பிடுகிறார். இதை “போர்க்களத்து மறவாது கொற்றவைக்கு பரவுக்கடன் கொடுக்குகங்கால் அவளது நிலைமை கூந்தலும்”[77] என்று நச்சினார்க்கினியர் குறிப்பிடுவதினால் அறியமுடிகிறது. இவ்வகை வழிபாட்டில் கொற்றவைக்கு வீரர்கள் தம் உயிரையும் குருதியையும் பலியாகக் கொடுப்பது ஒருவகை வழக்கமாக இருந்துள்ளது. மலையும் மலை சார்ந்த பகுதியிலும் வாழ்ந்தோர் பெரும்பான்மை அகமரபில் முருகனையும் புறமரபில் கொற்றவையையும் வழிபட்டிருக்கக் கூடும் என்பது தெளியமுடிகிறது. இவ்விடத்து “சங்க இலக்கியங்களில் கொற்றவையைப் பற்றி பேசும் இடங்களில் எல்லாம் வழிபாட்டுச் சடங்குகளே பேசப்படுகின்றன. கொற்றவையின் இறைத்தன்மையைக் குறிப்பிட்டு வணங்கியதாகவோ வாழ்த்தியதாகவோ காணப்படவில்லை”[78] என்பர் ஆ. இராமகிருட்டிணன்.

கொற்றவை குறித்த வழிபாட்டுச் சடங்குகளை,

“வேள்வயிற் கடவு ளருத்திணை கேள்வி

உயர்நிலை யுலகத் தையரின் புறத்திணை” (பதிற். 70:18-19)

என்னும் பாடல்வரிகள் எடுத்துரைக்கின்றன. அதாவது, போர்க்களத்தில் பகைவரை வென்று செய்யும் களவேள்வியில் வெற்றிக் கடவுளுக்கு பலியூட்டியதைக் குறிப்பிடுகிறது. இந்நிலையை,

“விடர்முகை யடுக்கத்து விறல்கெழு சூலிக்குக்

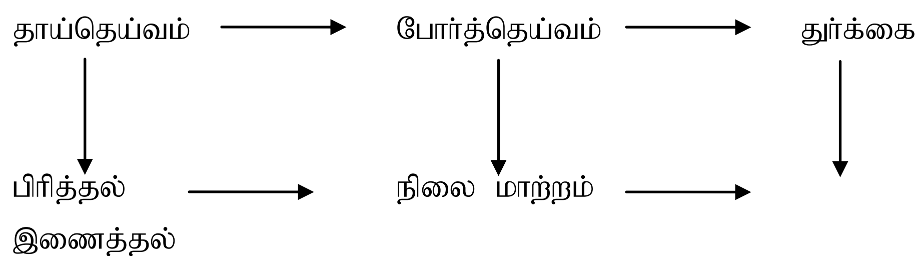
கடனும்...” (குறுந். 218:1-2)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. வெடிப்பையும், முழஞ்சினையுமுடைய மலைப்பக்கத்திலுள்ள வெற்றி பொருந்திய கொற்றவைக்குப் பலிக்கடன் நேருதலும் இங்கு விளக்கப்படுகிறது. இதை சோமசுந்தரனார் “தலைவன்

தீதின்றி வருவதால் வேண்டும் எனப் பிரிந்த மகளிர் கொற்றவை முதலிய தெய்வங்களுக்குப் பலியிட்டுப் பராவுதல் வழக்கம்''[79] என்று குறிப்பிடுகிறார். பலிச்சடங்கு நிகழ்த்தியமையை,

> ''குருதி விதிர்த்த நிலவுச் சோற்றும் குன்றோ
> டுருகெழு மரபி னயிரை பரைஇ
> வேந்தரும் வேளிரும் பின்வந்து பணிய'' (பதிற். 88:11-13)

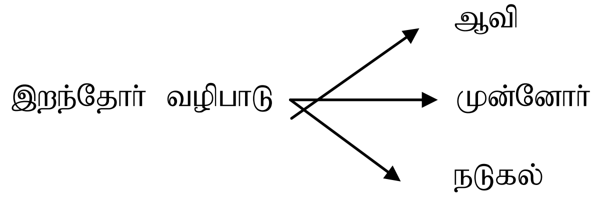
என்னும் பாடல்வரி அயிரை மலையில் வேந்தரும் குறுநில மன்னரும் பகைவரது குருதி தெளித்துப் பிசைந்து திரண்ட்ட சோற்றுக்குவியலோடு பரவி வழிபட்டமை கொற்றவையின் பொருட்டே என்பதை இங்கு உணரமுடிகிறது. இது குறித்த புலப்பாட்டை ''போரில் பெற்றி பெற்ற வீரர், மார்பின் விழுப்புண்ணைத் திறந்து தரும் குருதியையே பலியாக ஏற்றுக் கொள்பவள் அயிரைமலைக் கொற்றவை. கொற்றவைக்கு இக்குருதிப் பலியை அளிப்பதற்கு ஒரு கட்டிலுமுண்டு. அதன் மீதிருந்த வெற்றி வீரர் குருதிப் பலி கொடுப்பர்''[80] என்பார் கா. சுப்பிரமணியன். அயிரை மலை கொற்றவைக்குரியமையின் விரிநிலையை ''கொற்றவைக்கு 'அயிரை' என்ற மற்றொரு பெயரும் உண்டு. பழனி மலைக்கு அருகே அயிரை மலையென்று ஒருமலை உள்ளது. அம்மலையில் கொற்றவை என்னும் தெய்வத்தை அமைத்துப் பழந்தமிழ் மன்னர்கள் வழிபட்டனர். நாளடைவில் அயிரை மலையென்பது ஐவர் மலையெனத் திரிந்து நின்றது. ஐவராகிய பாண்டவர் அம்மலையில் தங்கியிருந்தானர் என்னும் கதை எழுந்தது. அங்குக் கோயில் கொண்டிருந்த கொற்றவை 'ஐவர்க்கும் தேவி அழியாத பத்தினி' என்று போற்றப்படும் பாஞ்சாலி ஆனாள் என்பதும் உணரத்தக்கது''[81] என்பர். கொற்றவை வழிபாட்டுச் சடங்கு சேரமரபில் நிகழ்ந்தமையை மேற்கண்ட பாடல் குறிப்பு தெளிவுறுத்துகிறது. கொற்றவை தெய்வ வழிபாடு என்பது



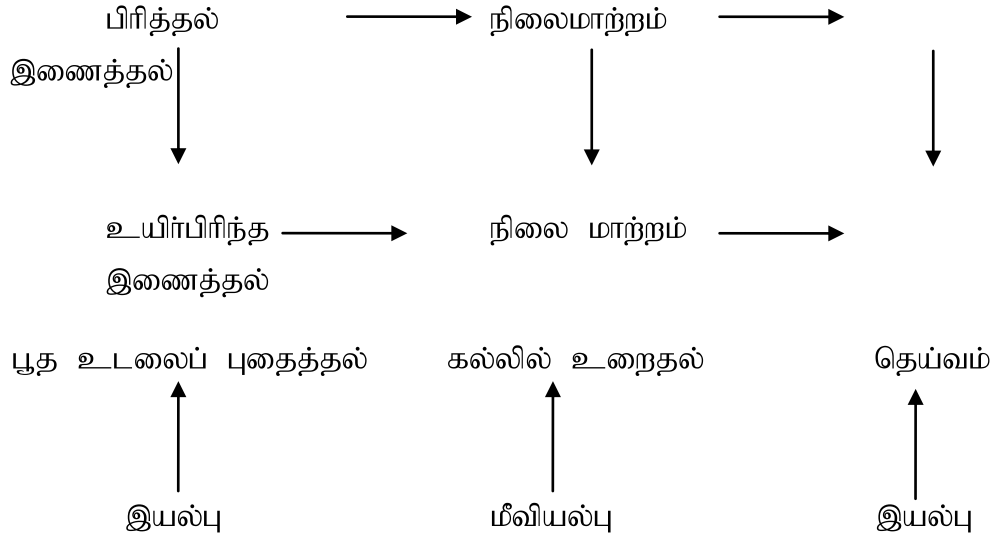
என்ற வகைமைகளில் பிரதிபலிக்கிறது என்பது கண்கூடு. கொற்றவைகளான தொன்மைப் புலப்பாட்டையும் அதன் இயங்கு தன்மையையும் மேற்கண்ட குறிப்புகளில் தெளியமுடிகிறது.

இறந்தோருக்கான வழிபாட்டுச் சடங்குகள்

இறந்தவர்களை வழிபடுவது தொன்மையான பழக்கமாக இருப்பினும் மனிதனுக்கும் ஆத்மாவிற்கும் தொடர்பு உண்டு என்ற நம்பிக்கை நிலவி வருகின்றது. பூத உடல் இறந்த பின்னும் ஆத்மா இறப்பதில்லை. மண்ணுலகில் தொடர்ந்து உளவுகின்றது என்ற சிந்தனை ஓட்டமே இறந்தோர் வழிபாடாகும். இந்நிலையை "தொன்மைக் குடியினர் இறப்பையும் இறப்புக்குப் பின்னர் நிகழும் செயலையும் புரிந்துகொள்ளவியலா நிலையில் ஏற்பட்ட மருட்சியினால் இறந்தோரின் ஆவிகளை வழிபடத் தொடங்கினர் என்கின்னர்"[82] என்பா பக்தவத்சலபாதி. இம்முறையே,



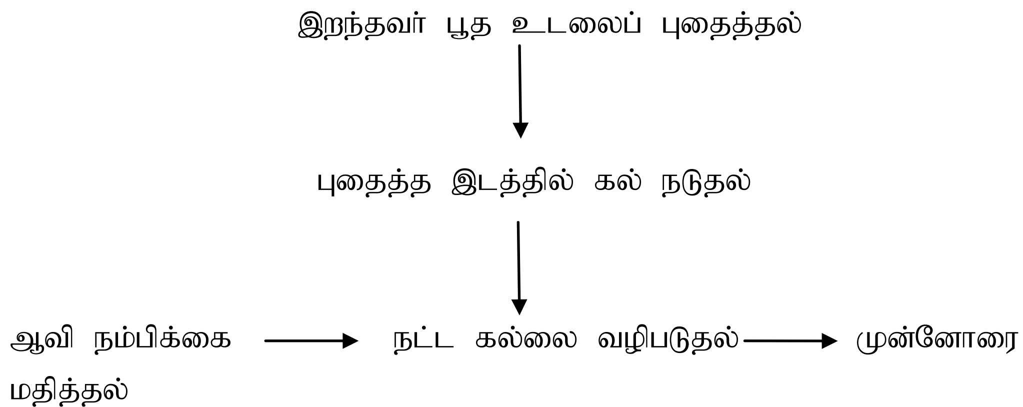
என்ற மூவித பரிமாணங்களை உள்ளடக்கியதாக இறந்தோர் வழிபாடு உள்ளது. இவற்றின் விரிந்த நிலையை,



என்னும் வரைபடம் விளக்குகிறது. இறப்பு என்ற சடங்கின் பொருட்டு இயல்பு நிலையிலிருந்த மனிதன் 'மீவியல்பு' கருத்தாக்கத்தின் அவன் வழிபடும் உருவாகக் கருதப்படுகிறான். இதனைப் பண்டையச் சமூகத்தில் நிலவிய நடுகல வழிபாட்டின் வழி அறியமுடிகிறது. இந்நிலையை "இறந்தவரது ஆன்மாவாகிய ஆவி வழிபாடாக (Animism) 'நடுகல்' வணக்கம் அமைகிறது"[83]

என்பா கா. சுப்பிரமணியன். இக்கருத்தையே க.ப. அறவாணன், “பொதுவாகவே இறந்தவர்களுக்குச் செய்யும் இறுதிச் சடங்குகள் வீரவணக்கம் தோன்றிய விளைநிலமாகும்”[84] என்பர் அஃதாவது பண்டைத் தமிழர் போரின் பொருட்டு இறந்த வீரனுக்குக் கல்நட்டு வழிபட்டனர் என்பது சங்க இலக்கியங்களில் கூறும் செய்தி. அவ்வாறு நடப்பட்ட கல்லில் இறந்த வீரனின் ஆவி உறைவதாக கருதி அக்கல்லிற்கு வழிபாடு குறித்த சடங்கு சார்ந்த நிகழ்வுகள் நிகழ்த்தியமையை அறியலாம்.

‘சமயத்தின் தொடக்கம ஆவிகளின் பால் ஏற்பட்ட நம்பிக்கையிலிருந்து தோன்றியது’[85] என்பர் டைலர். “ஆவி வழிபாட்டிலிருந்தே (doctrine of spirits) சமயம் தோன்றியது என்று கூறும் டைலர், அக்கோட்பாட்டில் இறப்பு, கனவு ஆகியவற்றோடு தொடர்புடைய ஆன்மாக் கோட்பாடும் (doctrine of souls) அடங்கும் எனக் கூறுகிறார்”[86] என்பர் பக்தவத்சலபாரதி. இந்நிலையே காலப்போக்கில் முன்னோர் வழிபாட்டுக்கு வழிவகுத்தது என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். “இறந்துபட்ட முன்னோர்களின் ஆவிகளின் மேலுள்ள அச்சம், அன்பு ஆகியன முன்னோர்களை வழிபடுவதற்கான காரணமாக அமைந்தன. மனிதன் இறந்துபட்ட பின்பும், ஆவியாக இருந்து கொண்டு இருப்பவர்களுக்கு உதவிபுரிவான் என்ற நம்பிக்கையில் அவனை அவனின் வழிவந்தோர் வழிபடத் தொடங்கினர். இவ்வாறான வழிபாட்டை “முன்னோர் வழிபாடு” எனலாம்”[87] என்பர். இவ்வகையே இறந்தவரை வழிபடும் வழக்கம் குறித்த புரிதலை,



என்னும் வரைபடம் விளக்குகிறது.

நடுகல் வழிபாடு

சங்ககாலப் பாடுபொருள் கருத்தாக்கத்தில் வீரப்பண்பாட்டின் சடங்கியல் கூறுகளை எடுத்தியம்புவது நடுகல் வழிபாடு ஆகும். இவ்வழிபாடு வீரதைப் போற்றும் ஒரு சமூகப் பண்பாட்டு நிகழ்வாகும். அ.்.தாவது, சமுதாய நலனுக்காகப் போரில் தன்னை மாய்த்த வீரனைப் போற்றி வணங்கும் பழக்கமே நடுகல் வழிபாடாயிற்று இவ்வழக்கம் சங்ககாலத்தில் ஆணுக்கு உரியதாக இருந்தது. பின் பெண்ணுக்கும் உரித்தான தன்மையை சிலப்பதிகாரம் சுட்டுகிறது.

பண்டைத் தமிழகத்தில் போரில் இறந்த வீரா்கட்கு 'வீரக்கல்லுமை்' கற்புடைய மகளிர்க்கு 'மகாசதிக்கல்லும்' நடும் வழக்கம் இருந்து வந்தது. அக்காலத்தில் வீரன் ஒருவன் இறந்த இடத்தில் நினைவுக் குறியாக ஒரு கல்லை நட்டு அக்கல்லில் அவ்வீரனது பெயரையும் பெருமையையும் எழுதி வைத்துப் போற்றினார்கள் என்பதை சங்கப்பதிவுகளில் அறியக்கூடும். இதை,

''விழுத்தொடை மறவர் வில்லிடத்ட தொலைந்தோ
ரெழுத்துடை நடுக லன்ன விழுப்பிணர்ப்'' (ஐங். 352:1-2)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்ன. அதாவது, போரின் பொருட்டு இறந்த வீரா்களுக்கு நடுகல் நட்டமையை எடுத்துரைக்கிறது. இந்நடுகல் நல்ல புகழை நிலைநாட்டிய மானம் மிக்க வீரா்க்கே எடுக்கப்பட்டது என்பதை,

''நல்லிசை நிறுத்த நாணுடை மறவா்
நிரைநிலை நடுகற் பொருந்தி...........'' (அகம். 387:14-15)

என்னும் பாடலடிகள் நவில்கின்றன. இதன் விரிநிலையைஈ

''கடுங்கண் மறவா் பகழி மாய்த்தென
மருங்குல நுணுகிய பேடிமுதிா் நடுகல்
பெயா்பயம் படரத் தோன்று'' (அகம். 297:6-8)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. அதாவது, நடப்பட்டக் கல்லில் அக்கல்லிற்குரிய மறவனின் பெயரும், பீடும் குறிக்கப்பட்டிருக்கும் என்பதை எடுத்துரைக்கின்றன.

இவ்வித நடுகற்கள் இறந்த வீரனைப் புதைத்த பதுக்கைகள் மேல் நடப்பட்டன என்பதை,

"சிலையே றட்ட துணைவீழ் வம்பலர்
உயர்பதுக் கிவர்ந்த தத்கொடி அதிரல்
நெடுநிலை நடுகல் நாட்பலிக் கூட்டுஞ்" (அகம் 289: 1-3)

என்னும் பாடல் அடிகள் விளக்குகின்றன. இதன்வழி போரின் பொருட்டு இறந்தோர்க்குக் கல்நடுதல் நிகழ்ந்தமையை அறியமுடிகிறது. இக்கல்லில் இறந்தவனின் ஆவி உறைவதான ஒருவித நம்பிக்கை இவ்வழிபாட்டிற்குக் காரணமாக இருக்கக்கூடும் எனக் கருதமுடிகிறது.

இவ்விடத்து 'இறந்தவன் ஆன்மாவைச் சில சடங்குகள் மூலம் ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்திற்கு வரவழைக்கலாம். அங்குள்ள ஒரு பொருளில் நுழைந்து கொள்ளச் செய்யலாம் என்ற நம்பிக்கை உலகம் முழுவதும் பழங்குடி மக்கள் பண்பாடாக உள்ளது, ஆன்மா உடலிலிருந்து பிரிந்து சாவு ஏற்படாமலேயே சிலகாலம் இருத்தல் கூடும் என்பது பண்டைய மக்களின் நம்பிக்கை. சில காலம் இருத்தல் இயலுமானால் நெடுநாட்கள் இருத்தலும் இயல்பே. அப்படிப் பிரிந்திருக்கும்பொழுது ஒருபகுதி ஆன்மா வேறிடத்திலும், ஒருபகுதி ஆவியின் இருப்பிடத்திலும் இருக்கும். உடலை விட்டுப்பிரிந்திருக்கும் ஆன்மா ஒரு பறவை, செடி, மரம், பெட்டி, புழு, மீன் முதலியவற்றில் இருக்கும். இவற்றிற்குத் துன்பம் நேரும். நெடுநாள் ஆவி குடி இருக்க வேண்டுமெனில், அழியாத, கடினமான உயிர் இல்லாத பொருள் தேவை என்ற நம்பிக்கை. மேற்கூறிய உயிருள்ள பொருளில் உயிர்போய்த் தங்குகிறது என்ற நம்பிக்கையின் வளர்ச்சியாகத் தோன்றியது. காலத்தால் பிற்பட்ட பண்டைய மக்களின் கதைகளில் கற்களில் ஆன்மா நெடுநாள் தங்க முடியும் என்ற கருத்துத் தோன்றியது"[88] என்ற க.ப. அறவாணன் முன்வைக்கிறார். உயிரற்ற பொருளான கல்லில் ஆவி உறைந்திருப்பதாகக் கருதி இக்கல்லை தெய்வ நிலைக்கேற்றி பலியிடல் குறித்துச் சடங்குகள் நிகழ்த்தியமையை அறியமுடிகிறது.

நடுகல் குறித்த சடங்குகள்

நிலவுலகம், இயல்புகளில் மனிதனாக வாழ்ந்தவனை இறப்புச் சடங்கு நிகழ்வுகளின் பொருட்டு மனித நிலையிலிருந்து பிரிக்கப்படுகிறது. இவ்வகை பிரித்த உடல் புதைந்து நடுக்கல்லாக உருவெடுக்கிறது. இக்கல்லில் ஆவி நம்பிக்கையால் வழிபாட்டிற்குரிய கல்லாக நிலைமாற்றப்படுகிறது.

இம்மாற்றத்திற்குட்பட்ட கல்லிற்கு இறைவனுக்குச் செய்யப்படும் சடங்குகளை அனைத்தையும் நிகழ்த்துவதின் பொருட்டு அது முழுக்க முழுக்க இறையாற்றலைப் பெறுகிறது. இதை,

"................... முரம்பின் வீழ்த்த
வில்லோர் வாழ்க்கை விழுத்தொடை மறவர்
வல்லாண் பதுக்கைக் கடவுட் பேண்மார்
நடுகற் பீலி சூட்டித் துடிபடுத்துத்
தோப்பிக் கள்ளொடு துரூஉப்பலி கொடுக்கும்" (அகம். 35:5-9)

என்றும்

"நடுகற் பீலி சூட்டி நாரரி
சிறுகாலத் துருப்பவுங் கொள்வன் கொல்லோ" (புறம். 232:3-4)

என்று வரும் பாடலடிகள் உணர்த்துகின்றன. நடப்பட்ட கல்லிற்குத் தெய்வ மெருகேற்றும் பொருட்டு மயிற்பீலி சூட்டி அணிசெய்தமை, துடியென்னும் தோற்கருவியை முழக்கி நெல்லினாற் சமைத்த கள்ளோடு பலி கொடுத்தமை ஆகியன இப்பாடல்களில் கூறப்பட்டுள்ளன. அதோடு மட்டுமல்லாது அந்நடுகல் அருகே வேல் ஊன்றப்பட்டு கிடுகுப்படையும் (கேடயமும்) சார்த்தப்பட்டிருந்தது என்பதை,

"பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்
வேலூன்று பலகை வேற்றுமுனை கடுக்கும்" (அகம். 67:10-11)
"யெயரும் பீடும் எழுதி அதர்தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்
வேலூன்று பலகை............." (அகம்.131:10-12)

என்னும் பாடடிலகள் குறிப்பிடுகின்றன.

நடுகல் வழிபாட்டு முறைகள்

தெய்வநிலைக்கு உயர்த்தப்பட்ட நடுகல்லைத் தெய்வமாகவே கருதி தங்கள் முன்னோர் நினைவாக வழிபடலாயினர் என்பதை,

"இல்லடு கள்ளின் சில்குடிச் சீறூர்ப்
புடைநடு கல்லி னாட்பலி யூட்டி
நன்னீராட்டி நெய்ந்நறைக் கொளீஇய
மங்குன் மாப்புகை மறுகுடன் கமழும்" (புறம். 329:1-5)

என்னும் பாடல் வரிகள் நவில்கின்றன. அதாவது சீறூர்களின் பக்கத்தே நடப்பட்ட நடுகல்லுக்குப் பலியைப் படைத்து, அக்கல்லை நீராட்டி, நெய்விளக்கேற்றி, நறுமணம் கமழும் புகை மூட்டி வழிபட்டமையை இவ்விடத்து அறியமுடிகிறது. இவ்வழிபாடு குறிப்பாக ஆயர் சமூகத்தில நிகழ்ந்தமையை,

"போந்தையந் தோட்டிற் புனைந்தனர் தொடுத்துப்
பல்லான் கோவலர் படலை சூட்டக்
கல்லா யினையே கடுமான் தோன்றல்" (புறம். 265:3-5)

என்னும் பாடல் வரிகள் முன்வைக்கின்றன. பனையோலையினால் அலங்கரிக்கப்பட்டு இலை மாலைகளைச் சூட்டி வழிபட்டமையையும் இங்கு அறியமுடிகிறது. இவ்வகைமையை,

"கல்லே பரவி னல்லது
நெல்லுகுத்துப் பரவுங் கடவுளு மிலவே" (புறம். 335:11-12)

என்னும் பாடல்வரிகள் நடப்பட்ட கல்லைக் கடவுளாகக் கருதி நெல்லைச் சொரிந்து வழிபட்டமையை எடுத்துரைக்கிறது. இதோடு மட்டுமல்லாது அந்நடுகல்லுள் உறைந்திருக்கும் தெய்வத்தை, இன்பமிக்க பாட்டுப்பாடி, யாழ் மீட்டி மரபுப்படி வணங்கியமையை,

"செல்லா நல்லிசைப் பெயரொடு நட்ட
கல்லேசு கவலை எண்ணுமிகப் பலவே
இன்புறு முரற்கைறும் பாட்டுவிருப் பாகத்
தொன்றொழுகு மரபினும் மருப்பிகுத்துத் துனைமின்"

(மலைபடு. 388:392)

என்னும் பாடலடிகள் குறிப்பிடுகின்றன. இந்நடுகல் வழிபாட்டில் பெண்களும் ஈடுபடலாயினர். பெண்கள் நடுகல்லைத் தொழுது வழிபட்டமையை,

"அரிதுண் கூவ லங்குடிச் சீறூர்

ஒலிமென கூந்த லொண்ணுத லிரிவை

நடுகற் கைதொழுதும் பரவு மொடியாது" (புறும. 306:2-4)

என்னும் பாடல் வரிகள் மொழிகின்றன. நடுகல் வழிபாட்டு முறைகளை நோக்குங்கால் அஃது ஆவி வழிபாட்டிலிருந்து தெய்வ நிலைக்குஉருமாற்றம் பெற்று வழிபட்டமையை இங்கு அறியமுடிகிறது.

நடுகல் வழிபாட்டின் வளர்ச்சி

நடுகல் வழிபாட்டின் வளர்ச்சி என்று நோக்கும்போது இயற்கை, ஆவி என்ற வழிபாட்டு நிலையிலிருந்து ஒரு கல்லை நட்டு வழிபட்டதின் வழி உருவவழிபாட்டிற்கான தொடக்க நிலையைத் தெரியமுடிகிறது. அக்கல்லில் உருவம், பெயர் ஆகியன பொறிக்கப்பட்டன. இதன் வழி ஓர் உருவ வழிபாட்டிற்கான தன்மை இங்கு உருப்பெறுகிறது. தனி ஒரு இடத்தில் மழையில், வெயிலில் திறந்த வெளியில் கல்லாக நின்ற தெய்வத்தைப் பாதுகாக்கும் விதமாக கூரை அமைத்து வழிபடலாயினர் இவ்வகையே கோயில் என்ற ஒருநிலை உருவாக வழிவகுத்தது என்று அறிந்துணர முடிகிறது.

இந்நிலைப்பாட்டை,

"உயரிசை வெறுப்பத் தோன்றிய பெயரே

மடஞ்சான் மஞ்ஞை யணிமயிர் சூட்டி

இடம்பிறர் கொள்ளாச் சிறுவழிப்

படஞ்சையெ் பந்தர்க் கன்மிசை யதுவே" (புறம் 260:25-28)

"கிடுகுநிரைத் தெஃகூன்றி

நடுகல்லின் அரண்போல

நெடுந்துண்டிலிற் காழ்சேர்த்திய

குறுஞ்கூரைக் குடிநாப்பண்" (பட்டி. 78-81)

என்னும் பாடல் வரிகள் விளக்குகின்றன. அதாவது, நடுகல்லில் மீது ஒரு பந்தல் அமைக்கப்பட்டது. கிடுகு கொண்டு அரண் போல கூரை அமைக்கப்பட்டதை இங்கு அறிய முடிகிறது. இவ்வகை நடுகல்லை தெய்வமாகப் பரவியமையை,

"......................... மரஞ்சோர் மாடத்து
எழுதணி கடவுள் போகலிற் புல்லென்று
ஒழுகுபலி பறந்த மெழுகாப் புன்திணைப்" (அகம்.167:14-16)
"கடவுள் போகிய கருத்தாட் கந்தத்து" (அகம். 307:12)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. "வெயில்படாமல் இருக்க நடுகல்லுக்குத் விலங்கு முதலியவற்றால் ஊறுபடாமல் இருக்க நடுகல்லைச் சுற்றியும் வில், வேல், கேடயம் ஆகியவற்றை வைக்கும் வழக்கமும் துணிப்பந்தல் (புறம். 268) அமைக்கும் வழக்ககும் இருந்தது"[89] என்பர் க.பா. அறவாணன். நடுகல் குறித்த சங்க இலக்கியத் தரவுகளின் வழி நோக்குங்கால், இவ்வழக்கமானது குறிஞ்சி, முல்லை ஆகிய நிலம் சார்ந்த சமூகங்களின் வெட்சி, கரந்தை, மறவர்களின் போர் நடவடிக்கைகளின் பொருட்டு ஏற்பட்டுள்ளது. இந்நிலையில் வீர்தைப் பேணும் வகையில் இவ்வழிபாடு போற்றப்பட்டுள்ளது. இந்நடுகல் வழிபாடே ஆவிவழிபாடு, முன்னோர் வழிபாடு ஆகிய கருத்தாக்கங்களை உட்கொண்டுள்ளது. அதோடு மட்டுமல்லாது நடைமுறைச் சமூகத்தில் நாட்டுப்புறத் தெய்வம் அல்லது சிறுதெய்வம் என்று அழைக்கப்படும் வழிபாட்டுக் கூறு, தொடக்கக்காலத்தில் நடுகல் வழிபாட்டின் வளர்ச்சிக் கூறே என இங்கு அறியமுடிகிறது. காலப்போக்கில் இந்நாட்டுப்புற மரபிலிருந்து மாறுபட்ட வழிபாட்டு முறைகளே பெருந்தெய்வ வழிபாடு என அறியமுடிகிறது. இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன் நடுகல் வழிபாட்டு முறைகளில் மேற்கண்ட சடங்கார்ந்த நிகழ்வுகள் நடைமுறைச் சமூகத்தில் உள்ள நாட்டுப்புறத் தெய்வ வழிபாட்டில் இன்றும் மேற்கொண்டு வருவது கண்கூடு.

மழைச்சடங்கு

மனித வாழ்வானது வளம்பெறவும் வறண்டு போகவும் முக்கியமாக இருப்பது மழை ஆகும். இம்மழை குறிப்பிட்டப் பருவத்தில் மனித வாழ்வின் தேவைக்கேற்ப பெய்வதின் பொருட்டு, மனித வாழ்வு வளமை பெறுகிறது. இம்மழையானது குறிப்பிட்ட பருவத்தில் பெய்யத் தவறியபோது அம்மழை வேண்டி இறைவனை முறையிட்டு வழிபாட்டுச் சடங்கு மேற்கொண்டமையை,

"அணங்கொடு நின்றது மலைவான் கொள்கெனச்
கடவுள் ஒங்குவரை பேண்மார் வேட்டெழுந்து
நிலையொடு மகிழுங் குன்ற நாடன்" (நற். 165:3-5)

''குன்றக் குறவ னார்ப்பி னெழிலி

நுண்பா லழிதுளி பொழியு நாடே'' (ஐங். 251;1-2)

என்னும் பாடல் வரிகள் முன்வைக்கின்றன. அதாவது சங்ககாலத்தில் வாழ்ந்த குறிஞ்சி நில இனக்குழுச் சமூகத்தில் குறவர்குடி மக்கள் மழை குறித்த வழிபாட்டை மேற்கொண்டமையை அறிந்துணர முடிகிறது. ''ஓரினத்து அரியதாகப் பொருள் வழிபாட்டு நிலையைப் பெற்று விளங்கும். தண்ணிய நாடுகளில் தீ வழிபாட்டு நிலையைப் பெறுவதும் வெவ்விய நாடுகளில் நீர்வழிபாட்டு நிலையைப் பெறுவதும் இயற்கை. இந்நிலவியற் சூழலில் மழை நீர் தமிழகத்து இன்றியமையா அரிதாய பொருளாகியது. மழையை / நீரைப் பெறுவது அல்லது அதனைத் தம் கட்டுக்குள் வைத்திருப்பது அல்லது அதனை ஏவற்பொருளாகக் கொள்வது எனும் சிந்தனை புராதன தமிழகத்தின் நிலைப்பாடாகும்''[90]என்பார் சிலம்பு நா. செல்வராசு. இவ்வழிபாடு ஒரு கூட்டு வழியாக நிகழ்ந்தமையைத் தெளிய முடிகிறது. ''மழை, வளம் ஆகியவற்றை வேண்டிச் சடங்குகள் செய்யப்பட்டன. வேட்டை, விவசாயம் ஆகிய அனைத்திற்கும் மழை மிகவும் அவசியமாகும். மழை வேண்டிச் செய்யப்பட்ட சடங்கு, மந்திரச் சடங்காகவும், மந்திரமும் சமயமும் கலந்த சடங்குகளாகவும் விளங்கிய குறிப்புக்களைச் சங்க இலக்கிங்களில் காணலாம். இவ்வகையே குன்றக்குறவன் ஆராவாரம் செய்ததால், மழை பெய்ததைக் (ஐங். 251) குறிக்கிறது. இவ்ஆராவாரம் ஒத்ததாக இருந்திருக்கும். மனிதனது செயல், இயற்கையின் செயலைத் தூண்டும் என்ற மந்திரவாத நம்பிக்கையை இது உறுதிப்படுத்துகிறது. குழுவாக இச்சடங்கில் கலந்து கொண்டதை, பாடல் வரிகள் வெளிப்படையாக்க கூறவில்லை''[91] என்பர் கா. சுப்பிரமணியன். இம்மழை வழிபாட்டை குறிஞ்சி நிலமக்கள் அவர்களின் குல தெய்வமாக முருகனை முன் நிறுத்திளே நிகழ்த்தியுள்ளனர் என்பதை,

''குன்றகச் சிறுகுடிக் கிளையுடன் மகிழ்ந்து

தொண்டகச் சிறுபறைக் குரவை அயர'' (திருமுருகு. 196-197)

என்னும் பாடல் வரிகள் வழி அறியமுடிகிறது. இவ்வழிபாட்டுச் சடங்கு மானுடவியலாரின் பாவனைச் சடங்கை ஒத்திருக்கிறது எனக் கருதமுடிகிறது.

இந்நிலையில் ''மழை வழிபாட்டில் தொடக்கத்தில், மழையே வேண்டப்பட்ட கடவுளாக இருந்திருக்கக்கூடும்'' என்று தோன்றுகிறது''[92] என்பர்

த. பழமலை. இவ்வகை கருத்தாக்கத்தை "இனக்குழு மக்கள் பேணிய கடவுளை, தற்காலத்திய கடவுளுடன் ஒப்பிட முடியாது. அது ஆவி நம்பிக்கையில் அமைந்ததாகும். அம்மக்கள் இயற்கைப் பொருட்களையும் நிகழ்ச்சிகளையும் ஆற்றலும் உயிரும் உடையனவாகக் கருதியதே இதற்குக் காரணமாகும்"[93] என்பர். நடைமுறைச் சமூகத்தில் மழைக்கடவுள் வருணன் என்ற ஒரு கருத்தாக்கம் நிலவுகிறது. தொல்காப்பியர் காலத்திலே வருண வழிபாடு இருந்தமையை,

"வருணன் மேயபெருமணல் உலகமும்"[94]

என்ற நூற்பா வழி தொல்காப்பியர் குறிப்பிடுகிறார். மழையில்லாத காரணத்தினால் வருண தேவனை மக்கள் பாடி வழிபடுவர் என்பதை,

"பூமியை நம்பியல்லோ
ஐயோ வருணதேவா
புள்ளைகளைப் பெத்துவிட்டோம்
ஐயோ வருணதேவா
பூமி செழிக்கவில்லை
ஐயோ வருணதேவா
புள்ளை வயிறு வாடறதே
ஐயோ வருணதேவா
வானத்தை நம்பியல்லோ
ஐயோ வருணதேவா
மக்களையும் பெத்துவிட்டோம்
ஐயோ வருணதேவா" [95]

என்ற நாட்டுப்புற பாடல் வழி மழைக்காக வருணனை வழிபட்டமை இங்கு தெரியமுடிகிறது. இவ்வகையே மேற்கண்ட கருத்தாக்கங்களில் மழை வேண்டி இயற்கையை வழிபட்டு பின்னர் குலதெய்வத்தை வழிபட்ட நிலை இவ்விடத்துப் புலனாகிறது.

சங்ககால மக்கள் வழிபாட்டில் பாவனைச் சடங்கு நிகழ்த்தியதோடு மட்டுமல்லாது, பலியிடல் சடங்குகளையும் நிகழ்த்தியுள்ளனர். மேலும் மழை மிகுதியாகப் பெய்வதினால் அழிவு ஏற்படும் இச்சூழலில் அம்மழையை நிறுத்தக்கோரியும் வழிபாட்டுச் சடங்குகளை மேற்கொண்டார் என்பதையும்,

“மலைவான் கொள்கென வுயர்பலி தூஉய்
மாரியான்று மழைமேக் குயர்கெனக்
கடவுட் பேணிய குறவர் மாக்கள்
பெயல்கண் மாறிய அவகையர் சாரற்” (புறம். 143:1-4)

என்ற பாடல்வரிகள் வழி அறியமுடிகிறது. அதாவது, ‘மழை வேண்டுங்காலத்துப் பெய்வித்ததற்கும் வேண்டக்காலத் தொழிதற்கும் பலிதூஉய்ப் பேணிய குறவராகிய மாக்கள்’ என்பது காணமுடிகிறது. “குறவர் அச்சடங்கின் போது, மழை பெய்ய மிகுந்த பலியைத் தூவினர்; கடவுளைப் பேணினர். மழை பெய்தலைப் பாவனைச் சடங்காகச் செய்தனர். தொடர்ந்து, ‘மழையில் மழை பெய்க! எனக் கட்டளை இட்டனர். மழை மிகப் பெய்தது. பின்னர் அதனை நிறுத்த ‘மேகம் மேலே செல்க!’ எனக் கட்டளை இட்டனர். மழை நின்றது. இவ்வாறு சடங்கின்போது ஒன்றைச் செய்விக்கவும் நிறுத்தி வைக்கவும் கட்டளையிடல், பாவனைச் சடங்குடன் இணைந்தது. மந்திரச் சடங்கின் வளர்ச்சியாகும். இதுவும் ஒத்த மந்திரமாகும்”[96] என்பர் கா. சுப்பிரமணியன். இம்முறையே “சங்ககாலத்தில் செய்யப்பட்ட் மழைச்சடங்கு மந்திரத்துடனும் சமயத்துடனும் தொடர்புடையதாய் அமைகின்றது என்பர்”[97] என்பர் தே. ஞானசேகரன். இதன் விரிவார்ந்த நிலையை “இயற்கையுடன் மனிதன் நிகழ்த்திய செயல்களின் முக்கிய நோக்கம் பொருளாதாரப் பயனை அடைவதாகும். இத்தகைய பொருளாதாரப் பயனை யதார்த்த வாழ்வில் அடைய வேண்டுமென்பது தான் தொடக்க கால மந்திரங்களின் நோக்கமாக அமைந்தன”[98] என்று ஆ. சிவசுப்பிரமணியன் கூறுவது கருதத்தக்கதாகும்.

மேற்கண்ட கருத்தாக்கங்களை நோக்குகையில் “தொல்பழங்குடியினர் மழையை வருவிக்கவும் விலக்கவும் சில சடங்குகளை நம்பிக்கைகளின் அடிப்படையில் கொண்டிருந்தனர். இச்சடங்குகள் பாவனைச் சடங்குகளாகவும் நிகழ்த்தப் பெற்றன. இச்சடங்குகளை உலகெங்கிலுமுள்ள பல்வேறு இனக்குழு மக்களிடம் இன்றளவும் காணமுடியும்”[99] என்பர். இக்கருத்தாக்கங்கள் வழி நோக்குமிடத்து மழைக்கு ‘மாரி’ என்ற பெயர் உண்டு. இம்மாரியை வணங்கிப் போற்றும் பொருட்டு முளைப்பாரிச் சடங்கை வளமையின் குறியீடாக நிகழ்த்துகின்றனர். இக்கால மக்கள் “பாவனை நடனத்தின் மூலம் மழை வேண்டுவது மட்டுமின்றி தானியங்களின் செழிப்பையும் மானுடச் செழிப்பையும்

தூண்டும் செழிப்புச் சடங்காகவும் முளைப்பாரி அமைந்துள்ளது"[100] என்பர் ஆ. சிவசுப்பிரமணியன். இந்நிலையை "மழை பொய்த்த காலங்கள், இன்றைக்கும் தமிழகத்து கிராமப்புறங்களிலே காணலாம். மழையை அழைக்க வேண்டி ஒன்பது வகையான தானியங்களிலிருந்து முளைக்கிளம்பச் செய்யும் சடங்குகே முளைப்பாரி ஆகும். சூரியன், சந்திரன் போன்ற ஒன்பது கோளங்களைச் சிறப்பிக்க வேண்டி ஒன்பது வகையான தானியங்களைப் பயன்படுத்தி வருகின்றனர்"[101] என்று விதாலி ∴புர்னீக்கா குறிப்பிடுவர். தொடக்கக்காலத்தில் மழைக்காக இயற்கையை வழிபட்டனர். அதன்பின் வருணனையும், இன்று மாரியையம் (மாரியம்மன்) வணங்கி வருகின்றனர். இம்மாரி தெய்வத்திற்கு முளைப்பாரிச் சடங்கு மழையின் வளமைக் குறியீடாக அமைந்தமை தெளிவாகிறது. இவ்விடத்து, "மாரியம்மன் திருவிழா என்பதுகடும் வறட்சியில் நடக்கும் விழாவாகும்; மழைவேண்டி நடத்தும் திருவிழாவாகும். மக்களின் விருப்பம் மழை பெறுவதை மையமாகக் கொண்டிருந்தாலும் இன்னலை (வறட்சி) எதிர்கொள்ளும் போது மக்கள் அனைவரும் அந்த ஆண்டில் ஏற்பட்ட பகை உணர்வுகளை மறந்து ஒன்று சேருகின்றனர், பெருங்குழுவாகச் சேர்ந்து செயல்படுவதன் மூலம் சமூக ஒருங்கிணைவையும், எதிர்பார்ப்புகளையும் எட்டமுடிகிறது. இவ்விழா நிகழ்வுகள் சங்ககாலத்தில்தொடங்கப் பெற்று இன்று வரை சில மாறுபாட்டோடு தொடர்வதைத் தெளிய முடிகிறது. ஆனால் இவ்வித வழிபாட்டுச் சடங்கு அன்று முதல் இன்று வரை நிலைபெறுகிறது என்பது இவ்விடத்து தெளிவாகிறது.

நீராடல் சடங்கு

நீர் குறித்த வழிபாட்டுச் சடங்குகளுள் சங்ககாலத்தில் மழைச்சடங்கிற்கு அடுத்து முக்கிய நிகழ்வாக இடம்பெறுவது நீராடல் சடங்கு. இது தைந்நீராடல் என்று குறிப்பிடப்பகிறது. காலப்போக்கில் இது மார்கழி நீராடல் என்று குறிப்பர் சமயச் சான்றோர். "சங்க இலக்கியங்களில் தைந்நீராடல் பற்றிய குறிப்புகள் உள. தைந்நீராடலையே பிற்காலத்தில் மார்கழி நீராடல் என அழைத்தனர். இதனடிப்படையில் எழுந்தனவே இப்பாவைப் பாடல்கள்"[103] என்பர் இரா. சீனிவாசன். இந்நீராடல் சடங்கு நோக்கு என்று குறிக்கப் பெறுகிறது. இச்சடங்கைப் பெரும்பான்மை பெண்களே நிகழ்த்துகின்றனர். கன்னிப் பெண்கள் திருமணம் விரைவில் நடக்கக் கோரி தெய்வங்களுக்கு நிகழ்த்தப்பெறும் வழிபாட்டுச் சடங்கு சார்ந்த நிகழ்வு தைந்நீராடல் சடங்கு என்பதாகும்.

கன்னி நோன்பு

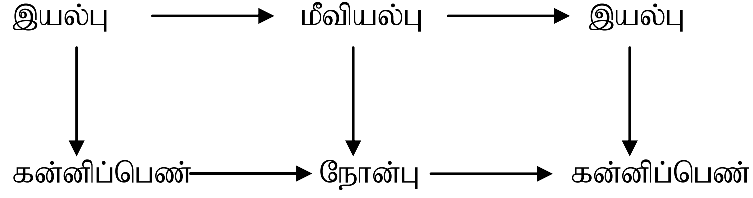
பூப்புச் சடங்கின் வழி ஒரு பெண் கன்னித்தன்மை அடைந்தமையை அறியமுடிகிறது. இத்தன்மை மகளிர் களவு என்னும் கைகோளின் பொருட்டு காதல் என்ற நிலையில் தலைவனும் தலைவியும் ஒருவரையொருவர் விரும்பப்படுவர். இக்களவு காலத்திலேயே தலைவன் பொருள் ஈட்டப் பிரிந்து போதலும் சங்ககாலத்திலும் உண்டு என்பதை பல சங்கப் பாடல்கள் (கலி. 1, 2, 2, 4) முன்வைக்கின்றன.

இத்தருணத்தில் பிரிந்து சென்ற தலைவன் தன்னை விரைவில் வந்து மணம் கொள்ளவேண்டும் என்றும், அதே களவு மேற்கொள்ளாத தலைவியர் கற்புக் காலத்தில் தங்களுக்கு நல்ல கணவர் அமைய வேண்டும் என்றும்; நோன்பு மேற்கொண்டனர். இந்நோன்பு கன்னிப் பெண்களால் நிகழ்த்தப்பட்டமைக்குச் சங்க இலக்கியங்கள் சான்று பகர்கின்றன. இந்நோன்பு தைமாதங்களில் நிகழ்த்தப்பட்டமையால் தைந்நீராடல் என்றும், மார்கழி மாதத்தில் நிகழ்த்தப் பெற்றமையால் மார்கழி நீராடல் என்றும் வழங்கப் பெறுகிறது. இது மார்கழியில் தொடங்கி தையில் முடிவடையும் ஒருவகை நோன்பாகும் என்று தெரிய முடிகிறது. இவ்வகைச் சடங்கை,

> “பேணும் சிறப்பிற் பெண்மக னாயின்
> மூன்றா மாண்டிற் சூழமண மொழிதலு
> மைந்தின் முதலா யொன்பதின் காறு
> மைங்கணைக் கிழவனை யார்வமொடு நோற்றலும்
> பனிநீர் தோய்தலும் பாவை யாடலு
> மம்மனை கழங்கு பந்தமடித் தாடலுஞ்
> சிறுசோ றடுதலுஞ் சிற்றி லிழைத்தது
> மூச லாடலு மென்றிவை யுள்ளிட்டுப்
> பேசிய பெண்பாற் பிள்ளைப் பாட்டே”[104]

என்று பிங்கல நிகண்டு குறிப்பிடுகிறது. இம்முறையே சங்ககாலத்தில் நல்கணவனர் அமைய ‘நோன்பு’ என்ற கருத்தாக்கத்தில் இந்நீராடல் சடங்கு நிகழ்த்தமையை அறியமுடிகிறது.

இந்நோன்பினுள் மானுடவியலுக்கான புரிதலை விக்டர் டர்னரின் கோட்பாட்டியல் ரீதியாக எடுத்தாளப்படுகிறது. இத்தன்மையை,



என்னும் வரைபடம் விளக்குகிறது. நோன்பின் பொருட்டு இயல்பு நிலையில் இருக்கும் பெண் மீவியல்புத் தன்மையில் நீராடல், உணவு குறைந்து விரதமிருத்தல், வழிபாடு ஆகிய நிலைப்பாட்டில் தன்னை வருத்திக் கொள்கிறாள். இந்நிலையிலிருந்து மீண்டும் தன்னிலைக்கு அதாவது, இயல்பு நிலைக்கு வந்து சேர்கிறாள் என்பது மானுடவியல் புரிதலில் அறியத்தக்கதாகும்.

தைந்நீராடல்

தைந்நீராடல் என்பது மகளிர் தங்களுக்கு நல்ல கணவன் அமைய வேண்டி, இறைவனை வழிபட்டு விரதம் இருந்து நீர்த்துறையில் அதிகாலைப் பொழுதில் நீராடுவது என்பதாகும். இந்நிலையை,

"......................................விரும்பிய போத்தந்து
தழையுந் தாரும் தந்தணன் இவனென
இழையணி ஆயமொடு தருநாண் தடைஇத்
பெருந்தோள் குறுமகள் அல்லது
மருந்துபிறி தில்லையின் உற்ற நோய்க்கே" (நற். 80;4-9)

என்னும் பாடல்வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. அதாவது, களவுக் காலத்தில் என்னை விரும்பியதன் பொருட்டு இருள் நீங்கிய விடியற் காலத்தில் விருப்பத்துடன் வந்து தழையாடையும் மாலையும் தந்தவன் தலைவன், அத்தலைவனே எனக்குக் கணவனாக வேண்டும். அத்தைகய தலைவன், பெருத்த தோளுடைய இளைய மகளுமான தலைவியின் காதல் நோய்க்கு மருந்தாக அமைந்துள்ளான். அவனல்லாமல் பிறிதொரு மருந்த இல்லை என்று கூறி என்னை மணந்து கொள்ள வேண்டும் என்று எண்ணி நோன்பிலிருந்து, அவ்வெண்ணம் நிறைவேறுதலின் பொருட்டு நீராடுதலை இப்பாடல் வரிகள் மொழிகின்றன. இந்நீராடல் தை மாதம் நிகழ்ந்தமையால் தைந்நீராடல் எனப்

பெயர் பெற்றமை இங்கு அறியத்தக்கது. இந்நிலையை உரையாசிரியர் கு.வெ. பாலசுப்பிரமணியன் “தான் விரும்பிய கணவனை அடைதற்பொருட்டுத் தைத்திங்களில் நீராடி நோன்பு மேற்கொள்ளுதல் மரபு”[105] என்பர். இவ்விடத்து தைந்நீராடல் நோன்பின் பொருட்டு தலைவியின் வேண்டுதலை இங்கு தெளியமுடிகிறது.

இத்தகு தைந்நீராடலுக்கு உரியோர் கன்னிப்பெண்கள் தான் என்பதை,

“நறுவீ யைம்பான் மகளி ராடுந்

தைஇத் தண்கயம் போல” (ஐங். 84:3-4)

என்னும் பாடல் வரிகள் எடுத்தியம்புகின்றன. அஃதாவது நறுமணம் கொண்ட மலர்களை அணிந்து ஐந்து வகையாகக் கோலம் செய்யத்தக்க கூந்தலை உடைய இளமகளிர் தைதிங்களில் குளிர்ந்த நீரில் நீராடி தங்களின் தவத்தை முன்மொழிந்தனர் என்பது இங்கு உணரமுடிகிறது. இவ்விடத்து “தைத்திங்களில் கண்ணி மகளிர் நீராடுதல் பண்டைக் காலத்துத் தமிழ்நாட்டு வழக்கம்”[106] என்பர் உரையாசிரியர் பொ.வே. சோமசுந்தரனார்.

இவ்வித நீராடலுக்குரிய மகளிர் உண்ணாநோன்பிருந்தமையை,

“வான்பெயல் நனைந்த புறத்த நோன்பியர்

தையூ ணிருக்கையில் தோன்று நாடன்” (நற். 22;6-7)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன.

சங்ககால மகளிர் தாங்கள் எண்ணிய எண்ணம் நிறைவேற தாங்கள் வேண்டிய இறைவனிடத்து உண்ணாநோன்பு மேற்கொண்டு பிறகு அவ்வெண்ணம் நிறைவேற்றுதலின் பொருட்டு நீராடுவர். இந்நீராட்டின் பொருட்டு ஈரஉரையுடன் அன்று வரை உண்ணாதிருந்த மகளிர், நீராடல் நிகழ்ந்த அன்று, உணவு உண்டமையை இங்கு அறியமுடிகிறது. இவ்விடத்து “பாவை நோன்பு இருந்து தைத்திங்களில் நீர்த்துறையில் மூழ்கும் வழக்கத்தை நற்றிணை – 22ம் பாடலும் குறிப்பிடுகின்றது. சங்க இலக்கியத்தில் மகளிர் பைஞ்சாய் என்ற கோரைப் புல்லைக் கொண்டு பாவை செய்து விளையாடுவது பல பாடல்களில் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த பைஞ்சாய்ப் பாவை தாய்த் தெய்வமான கன்னித் தெய்வத்தின் உருவமென்று கொள்ளலாம். ஆனால் கோரைப் புல்லில் அத்தகைய பாவை செய்யும் வழக்கத்தைப் பீகார் மாநிலத்தின் வடக்குப்

பாகத்தில் மைதிலிப் பிராமணப் பெண்கள் செய்து வருகின்றனர். இதைத் தாய்த் தெய்வமாகவும் லட்சுமியாகவும் கருதுகின்றார்கள்”[107] என்பர். இந்நிகழ்வு தைமாதத்தில் நிகழ்ந்தமையால் தைந்நீராடல் போல தையூனிருக்கை’ என்ற சொல்லாக்கம் இங்கு பயன்படுத்தியமையை அறியமுடிகிறது. இம்முறையே,

“தையில் நீ ராடிய தவவந்தலைப் படுவாயோ” (கலி. 59;13)

என்னும் பாடல்வரி குறிப்பிடுகிறது. இதன் பொருட்டு தையின் நீர் ஆடிய தவத்தின் பயனாக ஒருத்தி விரும்பிய தலைவனைப் பெறுவாள் என நம்பிக்கையை இங்கு அறியமுடிகிறது. “தைந்நீராடல் என்பது மகளிரோடு தொடர்புடைய ஒன்றாகவே சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. நிலைத்துறைகளின் நீராடுவது பொதுவான நலன்களுக்கு உரியதாக இருந்தது. தமிழர் வாழ்க்கை அமைப்பில், தைமாதம் திருமணத்திற்கு ஏற்ற மாதமாகக் கருதப்படுவதால் மகளிரின் தைமாத நீராடல் என்பது மணநலத்தைக் கருதியதாக அமைந்தது”[108] என்பர் த. பழமலாய்.

அம்பாவாடல்

மகளிர் நிகழ்த்திய தைந்நீராடல் அம்பாவாடல் என்ற பொருளிலும் வழங்கலாயிற்று. “முதன் முதலாகப் பரிபாடலிலேயே நீராடல் சமயத் தொடர்பு பெற்றுத் ‘தவம்’ என அழைக்கப்படுகிறது. மணமாகாத பெண்களே நீராடினர் என்பதும் இப்பாடலால் அறியமுடிகிறது. பரிபாடலில் இந்நீராடலை ‘அம்பாவாய்’ என அழைக்கின்றனர். இதற்கு விளக்கம் தரும்பொழுது பரிமேலழகர் போன்றோர் ‘அம்பா’ என்பதற்குத் தாய் எனப் பொருள் கொண்டு ‘கன்னிப் பெண்கள்’ தத்தம் தாயின் துணை கொண்டு நீராடிய அப்பாவாடல் என்று கூறுகின்றனர்”[109] என்பர் இரா. சீனிவாசன். இவ்வகைமையை,

“வெம்பா தாக வியனில வரைப்பென
அம்பா வாடலின் ஆய்தொடிக் கன்னியர்
முனித்துறை முதல்வியர் முறைமை காட்டப்
பணிபுலர் பாடிப் பருமண லருவியின்” (பரி.11:80-83)

என்னும் பாடல்வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. இவ்வம்பா ஆடலை முதுபெண்டிர் வழி நடத்த கன்னிப்பெண்கள் அதிகாலை (வைகறை) வேளையில் குளிர்ந்த நீரில் குளிர்ந்த காலத்தில் நிகழ்த்தினர். தலைவி தலைவன் பிரிவால் உள்ளத்தால்

வெம்மையுற்றிருப்பாள். இவ்வெம்மை குறைய தலைவன் வந்து மணத்தலே வழி. அதன் பொருட்டு குளிர்ந்த வேளையில் இச்சடங்கு நிகழ்த்தப் பெற்றிருக்கலாம் எனவும் கருதமுடிகிறது. இந்நிலைப்பாட்டை அ. அறிவுநம்பி "தைமாத நீர்நிலை குளிர்ச்சி பொருந்தியது என்பது அவளே நீரில் மூழ்கி அகுதல் உளத்திற்கும் உடலுக்கும் இன்பமூட்டும் என்பது மட்டுமே பேசப் பெற்றிருக்கின்றன என்று கூறுவது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கதாகும்"[110] என்பர். இத்தகு நீராடு மகளிர்,

"தீயெரிப் பாலுஞ் செறிதவமுனம் பற்றியோ
தாயருகா நின்று தவத்தைந்நீர் ஆடுதல்
நீயுரைத்தி வையைநதி" (பரி. 11;90-92)

குளிரினால் நடுங்கும்போது அந்தணர் மூட்டிய வேள்வித் தீயை வலம் வந்து தங்கள் ஆடைய உலர்த்தினர். இத்தகு நிகழ்வு நிகழும்போது அக்கன்னியரின் தாய் அருகாமையில் இருந்து இம்மகளிரை வழிநடத்தி வந்தாள். ஆகையால் தான் இத்தைந்நீராடல் அம்பாவாடல் என அழைக்கப்பட்டது என்பது இவ்விடத்து துலக்கமாகிறது.

அம்மா உடனிருக்க ஆடிய நீராடல் அம்பாவாடல் எனத் தெளியமுடிகிறது. இ∴தை "அம்பா என்பது தேவியைக் குறிக்கும் எனவும் கருத இடமுண்டு. நீர்த்துறையில் பாவை அமைத்துப் பெண்கள் நீராடுவதால் அங்கு சுட்டப்படும் பாவை இறைவியது பாவையாகவே அமைந்திருக்கலாம் என எண்ணலும் தகும். வீட்டு வாழ்விற்கு நல்ல கணவரைப் பெறுவதற்கும் நாட்டுச் செழிப்பிற்கு நல்ல மழையைப் பொழிவிப்பதற்கும் இந்நோன்பில் சக்தியைக் கன்னியர் வழிபடுவர்"[117] என்று இரா. சீனிவாசன் கூறுவது நோக்கத்தக்கதாகும்.

பாவை வழிபாடு

தைந்நீராடலின் பொருட்டு பாவை வழிபாடு நிகழ்த்தப்பட்டமையை,

"தைஇ நின்ற தண்பெயல் கடைரான்
....
வண்டற் பாவை உண்டுறைத் தரீஇத்
திருநுதன் மகளிர் குரவை அயரும்" (அகம். 269;14,19-20)

என்னும் பாடல்வரிகள் குறிப்பிடுகிறன. அதாவது, தைந்நீராடல் மேற்கொள்ளும் மகளிர் இந்நீராடல் மேற்கொள்ளும் கடைநாளில் ‘பாவை’ போன்ற உருவம் நீர்துறையில் செய்து வைதது பல கன்னியர் கூடி குரவை ஆடி வழிபட்டமையை இங்கு அறியமுடிகிறது. இவ்விடத்து “நீர்த்துறையில இயற்றப் பெற்ற வழிபாட்டில் பாவை, நீர்க்கடவுளின் உருவமாய்க் கொள்ளபெற்றது”[112] என்பர் த. பழமலாய் இம்முறையை,

“இனிநிலைந் திரக்க மாகின்று திணிமணற்
செய்வுறு பாவைக்குக் கொய்பூத் தைஇத்
தண்கய மாடு மகளிரொடு கைபிணைந்து”(புறம்.243;1-3)

என்னும் பாடல் வரிகள் வழி தெளியமுடிகிறது. இந்நிலைப்பாடுகளில் மகளிர் நிகழ்த்திய இந்நோன்பை,

“ஞாயிறு காயா நளிமாரிப் பிற்குளத்து
மாயிருந் திகள் மறுநிறை ஆதிரை” (பரி.11;76-77)

என்ற பாடல் வரிகளும் எடுத்தியம்புகிறது. அதாவது, கதிரவன் வெப்பம் தராத குளிர்ந்த கடைசி மழையையுடைய மார்கழித் திங்களல் இந்நோன்பு தொடங்கியது. மிகப்பெரிய திங்கள் தன்னுள்ளே பெற்ற களங்கத்தோடு வளர்ந்து நிறைந்த திருவாதிரை நாளில் தொடங்கிற்று என்பர் உரையாசிரியர். இந்நீராடற் சடங்கு மார்கழி மாத பௌர்ணமி தினத்தன்று தொடங்கி தைமுதல் நாள் நிறைவுற்றதாகக் கருதமுடிகிறது. இங்கு ‘ஆதிரை’ என்ற சொல் மார்கழி மாதப் பௌர்ணமியைக் குறிக்கும். அதாவது, திருவாதிரை என்ற விழா கொண்டாடப்படுவது ஆகும். இவ்வகையே “திருவாதிரைப் புதுமை” என்ற சடங்கு ஒரு சமூகத்தாரிடையே இருந்து வருகிறது. பதின்மூன்று வயது வந்த சிறுமிகள் அதில் பங்கு கொள்வர்கள். இது மார்கழி மாதத்தில் சோதிடர் குறிப்பிடும் நாளில் நடைபெறும்”[113] என்பர் விதாலி.ஃபுர்னீக்கா. இவ்விழாவிற்குரிய வழிபடு தெய்வம் ஆதிரையான் என்று குறிக்கப்பெறும்; ஆதிரையான் என்பது சிவபெருமானாக இருக்கக்கூடும். “தைந்நீராடுதல் மணமாகாத மகளிர் சிறந்த கணவன் கிடைத்தற் பொருட்டு மார்கழி முழுமதி நாள் தொடங்கித் தைத்திங்களில் முடிக்கும் ஒரு நோன்பு. இந்த நோன்பே பின்னர்த் திருமாலை வழிபடுகின்ற நோன்பாகவம் மாறியது”[114] என்பர் பெ.வே. சோமசுந்தரனர். இக்கருத்தாக்கத்தை நோக்குகையில் நோன்பு குறித்த வழிபாடு சிவன், திருமால்

ஆகிய தெய்வங்களை மையமிட்டதாக மாறியது காலப்போக்கில் ஏற்பட்ட மாற்றமே தவிர சங்ககாலத்தில் இத்தெய்வங்களுக்குரியது என உறுதிப்படுத்தும் சான்ற இல்லை. ‘ஆதிரை’ என்பது மார்கழி மாதப்பௌர்ணமியைக் குறிக்கிறது என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இம்முறையே பக்தி இலக்கிய காலத்தில் எழுந்த திருப்பாவை திருமால் வழிபாடு பற்றியம், திருவெம்பாவை சிவவழிபாடு பற்றியும் பெண்கள் நோற்கும் திருமணம் குறித்த நோன்புத் தன்மையை எடுத்தியம்புகிறது.

இந்நிலையில் “திருப்பாவையில் எவ்விடத்தும் நீர்நிலை எதுவும் சுட்டப் பெறவில்லை. சங்க இலக்கியத்தில் தண்குளம் மூழ்கித் தைநீராடும் போக்கு தலையாயது. திருவெம்பாவையில் தலைமை வாய்ந்த கூறாகக், குள்ளக் குளிர்ந்து நீராடுதலே இடம் பெறுகிறது”[115] என்பர் அ.அறிவுநம்பி. இதன்மூலம் சங்ககாலத்தில் இருந்த நோன்பு பக்தி இலக்கிய காலத்தில் சமயம் சார்ந்த நோன்பாக மாறியதைத் தெளியமுடிகிறது. இந்நிலைப்பாட்டில் மகளிர் நோன்பு ஆற்றுவதன் பயனாகத் தான் விரும்பிய கணவனை அடைய எண்ணினர் என்பதை,

‘தையில்நீ ராடிய தவந்தலைப் படுவாயோ” (கலி. 59;13)

என்னும் பாடல்வரி குறிக்கிறது. இந்நீராடல் மகளிர் ஆயமாகச் சேர்ந்து மேற்கொள்ளும் கூட்டு வழிபாடாக இருந்தமையும், இவ்வழிபாட்டில் கன்னியர்கள் கணவன்மாரை அடைய வேண்டினர் என்பதை இங்கு அறியமுடிகிறது.

சங்ககாலத்தில் இருந்த இந்நீராடல் பிற்காலத்தில் மாற்றுரு பெற்றமையை இங்கு அறியமுடிகிறது. சங்ககால மகளிரிடம் நிலவிய நம்பிக்கை இன்றும் மாறுபட்ட தன்மையோடு இயங்குகிறது என்பது நடைமுறைச் உண்மையாகும்.

பலியிடல் சடங்கு

வழிபாடு குறித்த நிகழ்வகளின் சடங்கு குறித்த செயலாக்கம் தெய்வங்களிடையே நம்பிக்கையின் பொருட்டு நிகழ்த்தப்படுகிறது. அதாவது “தாம் வழிபடும் கடவுள்” அல்லது ஆவியானது மண்ணுலகில் நடந்த நிகழ்வையும் நற்செயல்களை நடத்துவதற்குரிய சக்தியை அளிக்கிறது”[116] என்பர். பலியிடல் சடங்கு மனிதனிடம் இருந்த சடங்குசார் நம்பிக்கையைத் தெளிவுறுத்த முயலுகிறது எனலாம். அதாவது, மனிதனின் தேவையை நிறைவு

செய்ய வழிபாடு மேற்கொள்ளப்படுகிறது. தன் தேவையின் அழுத்தத்தைப் பொறுத்து இறைவனை திருப்திப்படுத்தும் நோக்கில் தான் வேண்டும் தெய்வத்திடம் பலியடல் சடங்கை நடத்துகிறான் மனிதன். இதை க. காந்தி "பலியிடுதல் பழஞ்சமுதாயத்தில் தெய்வத்தை அமைதிப்படுத்த கையாண்ட வழிபாட்டு முறையாகும்"[117] என்பர். தெய்வங்களுக்குப் பலியிடல் சடங்கு செய்தமையை இருவகையில் குறிப்பிடுவர் மானுடவியலார். அ∴தாவது,

1. உயிர்ப் பலிச்சடங்கு
2. தாவரப்பலிச் சடங்கு

என்பனவாகும். உயிர்பலி என்பது உயிர்களைப் பலியிடுதல் ஆகும். அதாவது விலங்கு, பறவை போன்ற உயிர்களைப் பலியிடுதலை இதுகுறிக்கும். தாவரப்பலி என்பது பிற பொருட்களைப் பலியிடுதலாகும். அதாவது மலர், தேங்காய், எலும்பிச்சைப்பழம், பூசணிக்காய் ஆகியவற்றைப் பலியிடுதலைக் குறிக்கும். இது உயிர்ப்பலியின் பிறிதொரு நிலையாக இருந்தாலும் தொடக்கக்காலச் சமூகத்தில் குருதி வெளிப்படும் உயிர்பலியே முதன்மை பெற்றமையை,

"கணம்கெழு கடவுட்டு உயிர்பலி தூஉய்ப்
' பரவினம் வருகம் சென்மோ தோழி" (நற். 358:6-7)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. தெய்வத்து முன் சூளுரைத்துச் சென்ற தலைவன் அச்சூளுரைக்கு ஏற்ப வராததால் அத்தலைவனை வருத்தம் செய்யாது பாதுகாப்பாயாக என்று தெய்வத்தை வழிபட்டு அத்தெய்வத்தைத் திருப்திப்படுத்தும் வகையில் உயிர்ப்பலியிட்டு வருவோமாக எனத் தோழி தலைவியை அழைத்தமையை இங்கு அறியமுடிகிறது. இது நெய்தல் நிலச் சமூகத்தில் நிகழ்ந்தமை கண்கூடு. தாவரப்பலி என்பது கலைவளர்ச்சியில் ஒருவகை சடங்கு முறையாகும். குருதி அடையாளத்தை குங்குமத்தின் வழி உணர்த்துகின்றனர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

போர்ப் பலியிடல்

மன்னர்கள் போருக்குப் புறப்படும் முன்னர் வெற்றி பெறல் வேண்டி பலியிட்ட செய்தியை இலக்கியங்கள் கூறுகின்றன. போருக்குப் புறப்படும் சேர அரசர்கள் தங்கள் வெற்றி முரசிற்குப் பலியிட்டு வழிபட்டமையை,

“கடுஞ்சினம் கடாஅய் முழங்கும் மந்திரத்து
அருந்திறல் மரபின் கடவுள் பேணியர்
உயர்ந்தோ ணேந்திய வரும் பெறற் பிண்டம்
கருங்கட் பேய்மகள் கைபுடையூட் நடுங்க
நெய்ந்தோர் தூஉ நிறைமகி ழிரும்பலி
எறும்பு மூசா விறும்பூது மரபிற்
கருங்கட் காக்கையொடு பருந்திரந் தார” (பதிற். 30: 33-39)

என்னும் பாடல் வரிகள் எடுத்துரைக்கின்றன. முரசத்தில் வீற்றிருக்கும் தெய்வத்தை வழிபடும் பொருட்டு பிண்டத்தை இட்டமையும், அப்பிண்டம் எறும்பு மொய்க்காத வியக்கத்தக்க தன்மை கொண்ட இரத்தமும் கள்ளும் சேர்ந்து வைக்கப்பட்டது போன்று இருந்தது. இப்பலியை காக்கையும் பருந்துகளும் உண்ணும் என்பது இப்பாடலின் பொருளாகும்.

காக்கைக்குப் பலியிடல்

தெய்வத்திற்கு இட்ட பலியுணவைக் காக்கை உண்டமை குறித்து பல பதிவுகள் இருப்பினும், நிமித்தம் பொருட்டு காக்கைக்குப் பண்டைத் தமிழர் பலியிட்டு வேண்டியமையை,

“மறுவி நூவிச் சிறுகமுங் காக்கை
யன்புடை மரபினின் கிளையோ டாரப்
பச்சூன் பெய்த பைந்நிண வல்சி
பொலம்புனை கலத்திற் றருகுவேன் மாதோ
வெஞ்சின விறல்வேற் களையொ
டஞ்சி லோதியை வரக்கரைந்தீமே” (ஐங். 391: 1-6)

என்னும் பாடல் வரிகள் வாயிலாக உணர்த்துகின்றன. அதாவது, தலைவன் வருகையை உணர்த்துவதோடு காக்கைககுப் பொன்கலத்தில் இறைச்சி உணவு படைத்தமையை இங்கு அறியமுடிகிறது. இக்கருத்தாக்கத்தின் விரிவாக்கத்தை,

“முழுதுடன் விளைந்த வெண்ணல் வெஞ்சோ
றெழுகலத் தேந்தினுஞ் சிறிதென் றோழி
....
விருத்துவரக் கரைத்த காக்கையது பலியே” (குறுந். 210:3-6)

என்னும் பாடலடிகள் இயம்புகின்றன. ஒருசேர விளைந்த நெல்லரிசியான விரும்புதற்குரிய சோறு முழுதையும் ஏழேழ் உண்கலங்களில் விருந்தினர் (தலைவன்) வருவதை உணர்த்திய காக்கைக்குப் பலிஇட்டமையை இங்கு அறியமுடிகிறது. இவ்வகையில் ‘‘காக்கையைத் தெய்வமாகக் கருதிபலியிடுதலின் பலி என்றாள். தெய்வத்திற்கு மடைகொடுப்போர் ஒன்று மூன்று ஐந்து ஏழு என்னும் ஒற்றை எண்பட்ட கலங்களில் இடுதல் மரபாகலின் அக்கலங்களின் பேரெல்லையாகிய ஏழுகலம் கூறினான்’’[118] என்பர் பொ.வே. சோமசுந்தரனார்.

காக்கைக்கு இட்டபலியைக் காக்கை உண்ணுமாறு அழைத்தலை,

‘‘மணிக்குரல் நொச்சித் தெரியல் சூடிப்
பலிகள் ஆள்கைப் பார்முது குயவன்
இடுபலி நுவலும் அகன்றலை மன்றத்து
விழவுத் தலைக் கொண்ட பழவிறல் மூதூர்’’ (நற். 293:1-4)

என்னும் பாடல் வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. அதாவது பலிகளை இட்ட குயவன் அப்பலியை உண்ணுதற்குப் பழமையான வெற்றியை உடைய கண் உள்ள மன்றத்திலிருந்து கூவி அழைத்தலை இங்கு அறியமுடிகிறது. இவ்வாறு மனிதர்கள் இடும் பலிக்காக காக்கை தன் சுற்றத்துடன் கூடி இருக்கும் என்பதை,

‘‘கொடுங்கண் காக்கைக் கூர்வாய்ப் பேடை
நடுஞ்சிறைப் பிள்ளை தழீஇக் கிளைபயிர்ந்து
கருங்கண் கருணச் செந்நெல்வெண் சோறு
கருடைப் பலியொடு கவிரிய குறுங்கால்’’ (நற். 367:1-4)

என்னும் பாடல் வழி அறியமுடிகிறது. அதாவது, காக்கை தன் பெண் காக்கை, தன் குஞ்சகள் மற்றும் தன் இனத்தாருடன் கருணைக் கிழங்கின் பொரிக்கறியோடு கூடிய செந்நெல் அரிசியாலாக்கிய வெளிய சோற்றுத்திரளை தெய்வத்துக்கு மனிதன் இடுங்கால் அவற்றைக் கவர்ந்து கொள்ளக் கூடி இருத்தல் இங்கு நோக்கத்தக்கது. இவ்வகைப் பலி சோழரது ‘கழார்’ என்னும் ஊரிலே நிகழ்ந்தமையை ‘மிகுபலிக் கொடை’ (நற். 281) என நற்றிணைப் பாடல் குறிப்பிடுகிறது.

காக்கைக்கு மனித இனம் இட்ட பலிச்சடங்கை நோக்குங்கால் தங்களின் வேண்டுதலை அக்காக்கை நிறைவேற்றுகிறது. எனவே அதைத் திருப்திபடுத்தும் நோக்கில் சங்ககால மனிதன் செயற்பட்டான் என்பதை அறியமுடிகிறது. இச்சடங்கு இன்றும் மனித இனம் விரதம் மேற்கொள்ளும் நாட்களில் காகைக்குப் படைத்தல் வழி உணரத்ததக்கதாகும். "உணவு உண்ணும் முன்னா் உண்ணும் உணவிலே ஒரு பகுதியைக் காகத்திற்கு எடுத்து வைக்கும் வழக்கம் இப்பொழுது தமிழ் மக்களிடையே காணப்படும். இவ்வாறு செய்யாதுவிடின் துன்பம் நேருமெனக் கருதினா்"[119] என்பா் சு. வித்தியானந்தன். பலியிடல் சடங்கின் குறியீடு சிகப்பு ஆகும். இது விலங்குப் பலியிடலில் இரத்தத்தின் மூலமும், தாவரப்பலியிடலில் குங்குமத்தின் மூலமும் நிறைவேற்றப்படுகிறது. இந்நிலையில் சிகப்பு என்ற குறியீட்டுள் மனிதனின் உயிர்ப்புத் தன்மை இருப்பதை உணரலானான் என்பது இங்கு தெளியப்படுகிறது.

இச்சிகப்புக் குறியீடு மனிதனின் எதிர்கால வளமையை (பிறப்பு, பூப்பு, திருமணம் இறப்பு, வழிபாடு) சடங்கார்ந்த நிகழ்வுகளின் வழி குறிக்கிறது என்பது அறிந்துணர முடிகிறது. இந்நிலையில் "ஓர் உயிரை மேம்படச் செய்யவும் பாதுகாக்கவுமே உயிர்ப்பலி மேற்கொள்ளப்படுகின்றது; உயிர்ப்பலியின் பொழுதே இயற்கை கடந்தவற்றிற்கே உயிர்ப்பொருள் மாற்றப்படுகிறது என்பது உலகளாவிய கருத்தாகும். எனவே இந்நிலையில் பலியாக்கப்படுவது அல்லது பலியாக்கப்படுபவா் அழிக்கப்படுதல் முதன்மையானதாகக் கருதப்படத் தேவையில்லை"[120] என்பா் மானுடவியலார். இவ்வகை பலியிடல் சடங்கு என்பது மனித வாழ்வின் வளமை கருதியே நிகழ்த்தப்பட்டது என்பது இங்கு துலக்கமாகிறது.

முடிவுரை

- சங்க இலக்கியத்தில் வழிபாட்டுச் சடங்குகள் என்று அணுகும்போது அவற்றுள் பல வழிபாட்டுப் பதிவுகள் உள்ளன. இவ்வழிபாட்டுச் சடங்குக்குகள் இறைத்தன்மையை நோக்கி நகா்வதை அறியமுடிகிறது.
- தொடக்கக்கால மனிதவாழ்வு இயற்கைச் சூழலையே மையமிட்டு அமைந்துள்ளது. அச்சூழலில் ஏற்பட்ட அச்சமே வழிபாடு என்ற ஒரு நிலைக்கூற்றை மனிதச் சிந்தனையில் ஏற்படுத்தியது என்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.

- மனிதன் தன் வாழிடச் சூழலிற்கேற்ப வழிபாட்டு முறைகளையும் அமைத்துக் கொண்டான். இவ்வகைமையின் வெளிப்பாடாக வெறியாடி வழிபடல், நோன்பிருந்து வழிபடல், பலியிட்டு வழிபடல் ஆகிய வழிபாட்டு முறைகளை குறிப்பிடலாம்.

- சங்ககால வழிபாடு அச்சத்தின் பொருட்டு தங்களைப் பாதுகாத்தல் கருத்தாக்கங்களின் அடிப்படையில் இறைவனை திருப்திப்படுத்துதல், என்ற அடிப்படையில் சடங்குகள் கொள்ளப்பட்டமையை உணர முடிகிறது.

- 'நிலவழிபாடு' என்று நோக்குகையில் நானிலத்திற்கான வழிபாட்டுக் கடவுளரைத் தொல்காப்பியம் வெளிக்காட்டுகிறது. சடங்கு என்று நோக்குங்கால் சங்க இலக்கியம் வெறியாடல் பற்றி மிகுதியும் பேசுகிறது. குறிஞ்சி நிலம் சார்ந்த முருகக் கடவுளுக்குரிய ஒரு வழிபாட்டு முறைமையாகவே இது முன்னிறுத்தப்படுகிறது.

- வெறியாட்டுச் சடங்கில் தலைவிக்கான மீவியல் தன்மை களவுக்காலத்தில் ஏற்பட்ட காதல் ஒழுக்கத்தின் வழி தெளியப்படுகிறது. இதன்மூலம் முருகக்கடவுளின் தொன்மைக் கூறுகளை அறிந்து கொள்ளமுடிகிறது.

- 'நில வழிபாட்டின்' மற்றொரு கூறு மரவழிபாட்டுச் சடங்கு ஆகும். இ∴து உயிரற்ற உடலிலிருந்து பிரிந்த ஆவி உயிருள்ள மரங்களில் உறைவதின் வாயிலாக தெய்வம் உறைந்த மரங்களில் சடங்குகள் நிகழ்த்தப்பட்ட நிலையையும் உணரமுடிகிறது. இம்மரங்களே தொடக்கக்கால மானுடனின் வாழ்வியல் தேவையை நிறைவு செய்தன என்பது இங்கு நோக்கத்தக்கது.

- தொல்குடி மக்களிடம் நிலவிய குலக்குறி வழிபாடு முல்லை, நெய்தல் நில அமைப்பில் மட்டுமே நிகழ்ந்துள்ளது. அ∴தாவது, இச்சமூகங்களின் வளமை குறித்த வழிபாடாக இக்குலக்குறி வழிபாடு அமைந்துள்ளது, இவ்வழிபாடு ஏனைய சமூகத்தில் இருந்தமைக்குச் சங்க இலக்கியத்தில் தெளிவான சான்றுகள் இல்லை. இதன் பொருட்டு காலப்போக்கில் வளர்ந்த வழிபாடே இல்லுறை வழிபாடு என வரன்முறைப்படுத்த முடிகிறது.

- பழந்தமிழ்ச் சமூகத்தின் தாய்த்தெய்வ வழிபாடே கொற்றவை வழிபாடு ஆகும். இது சங்ககாலச் சமூகத்தில் பாலைநிலத் தெய்வமாகத் தென்படுகிறது. சேயோனின் தாய் என்ற கருத்தாக்கத்தில் இத்தெய்வத்தின் தொன்மை நிலை விளக்கம் பெறுகிறது. தொடக்கக்காலச் சமூகத்தில் தாய்த் தெய்வமாக விளங்கிப் பின்னர் போர்த்தெய்வமாக வணங்கப்பட்டு இன்று துர்க்கை வழிபாடாக உருவெடுத்திருக்கும் திறம் தெளிவுபடுத்தப்பட்டுள்ளது. இத்தெய்வம் குறித்த பதிவுகளில் வழிபாட்டு முறைமைகளை விடச் சடங்கியல் முறைமைகளே மிகுதியாகத் தென்படுகின்றன.

- இறந்தோரை வழிபடல் என்ற கருத்தாக்கத்தில் உயிரற்ற பொருளில் ஆவி உறைதல் என்ற நம்பிக்கையில் நடுகல் வழிபாடு முன்வைக்கப்படுகிறது. இது முன்னோர் வழிபாட்டுக்கான அடிப்படையாய் அமைகிறது. அதோடு மட்டுமல்லாது நடைமுறைச் சமூகத்தில் வணங்கப்படும் நாட்டுப்புறத் தெய்வ வழிபாட்டிற்கு வழிவகுத்த பாங்கையும் அறியமுடிகிறது. இவ்வழிபாட்டின் பொருட்டே உருவவழிபாடு, சிறு தெய்வ வழிபாடு, கோயில் வழிபாடு ஆகிய தெய்வ வழிபாட்டு நிலைகள் வளர்ச்சி பெற்றன எனவும் கூறலாம்.

- ஆண் மகனின் வீரம் போற்றி அவன் இறந்தவிடத்து நடுகல் நட்டு வழிபட்டது போல பெண்ணின் கற்பு போற்றி சதிகல் நட்டமைக்குச் சங்க இலக்கியங்களில் சான்றுகள் இல்லை.

- நீர்வழிபாட்டுச் சடங்குகளுள் மழைச் சடங்கும், தைந்நீராடல் சடங்கும் முதன்மைப் பெறுகின்றன. மழைச்சடங்கு மனித வாழ்வின் வளமை வேண்டி நிகழ்த்தப்பட்டுள்ளது. மழை வழி அழிவு ஏற்பட்ட வேளையில் மழை மறுப்புச் சடங்குகளும் நிகழ்த்தப்பட்டுள்ளமையை இலக்கியங்கள் பதிவு செய்துள்ளன.

- தைந்நீராடல் சடங்கு மகளிரின் திருமணம் குறித்த நிகழ்விற்காக நிகழ்த்தப்பட்டுள்ளது. இச்சடங்கின் பொருட்டு மகளிர்க்குள் ஏற்படும் உணர்வுபூர்வமான உளவியல் மாற்றங்கள் தெளிவுபடுத்தப்பட்டுள்ளன. தைந்நீராடல் சடங்கு மார்கழி நீராடல் என வழக்கப்பட்டமையும் அறியமுடிகிறது. தைந்நீராடலின் போது நிகழ்த்தப்பட்ட பாவை வழிபாடு, அம்பாவாடல் ஆகிய வழிபாட்டு படி நிலைகளும் விரிவாகப் பேசப்பட்டுள்ளன.

- பலியிடல் சடங்கு ஒவ்வொரு தெய்வநிலையில் நிகழ்த்தப்பட்டுள்ளமைக்குச் சான்றுகள் உள்ளன. பலியிடலில் உயிர்ப்பலி, தாவரப்பலி என்ற இருவகை நிலைப்பாடுகள் உள்ளன. இவற்றுள் குருதி சார்ந்த உயிர்ப்பலியே சங்ககாலச் சமூகத்தில் முதன்மை பெற்றமையை அறியமுடிகிறது. இச்சடங்கின் பொருட்டு வெளிப்படும் சிகப்புக் குறியீடு அக்கால வளமைக் குறியீடுகளில் ஒன்றாகும். இக்குறியீடு தாவர பலியிடலில் குங்குமத்தின் மூலம் தென்படுகிறது என்பது துலக்கமாகிறது.

- சங்ககால வழிபாட்டுச் சடங்குகளை மானுடவியல் ரீதியாக நோக்கும்போது பண்டைக்காலப் பண்பாட்டுத் தொன்மையினை அறியமுடிகிறது. அத்தோடு மட்டுமல்லாது பண்டைக்கால மரபு சமகாலத்தில் மாற்றுரு பெற்றுத் திகழ்வதையும் அறியமுடிகிறது.

- பண்டைக்கால மரபின் எச்சங்களையும் அறிந்துணர முடிகிறது. காலம் வளர்ச்சிப் பாதையை நோக்கிச் சென்றாலும் பழந்தமிழரின் எச்சக் கூறுகள் ஆங்காங்கே தென்படுகின்றன.

- பழைய பண்பாட்டு மரபுகள் சமகாலத்தில் மாற்றுவடிவம் பெற்றாலும் ஒவ்வொரு சடங்கியல், வழிபாட்டு முறைகளிலும் தொன்மையின் எச்சப்பதிவுகள் உள்ளன என அறுதியிட்டுக் கூறமுடியும். இவ்வழிபாட்டுச் சடங்கின் பொருட்டு விளக்கம் பெறும் கருத்துக்களான வழிபாடும், வழிபாட்டுச் சடங்கும், பண்டைக்காலம் தொட்டு இன்று வரை அச்சத்தின் பொருட்டும் வளமையின் பொருட்டும் நிகழ்கின்றன என்பது மறுக்கவியலாத உண்மை எனக் கொள்ளலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. நா. பாலுசாமி (மு.ப), **வாழ்வியற் களஞ்சியம்,** தொகுதி - 8, ப.300.
2. தமிழண்ணல் (உ.ஆ), **தொல். நூ.எ.1091,** ப.363.
3. பா.ரா. சுப்பிரமணியன் (மு.ஆ), **க்ரியாவின் தற்காலத்தமிழ் அகராதி,** ப.393.
4. ஞானமுத்து தில்லைநாதன், **மட்டக்களப்பு சமூக அமைப்பில குடிமுறை ஒரு சமூகவியல் நுண்ஆய்வு,** ப.250.
5. க. காந்தி, **தமிழர் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும்,** ப.53.
6. பக்தவத்சலபாரதி, **தமிழர் மானிடவியல்,** பக்.193-194.
7. கா. சுப்பிரமணியன், **சங்ககாலச் சமுதாயம்,** ப.10.
8. மு. சற்குணவதி, **தமிழக நாட்டுப்புறவியல்,** ப.146.
9. சரசுவதி வேணுகோபால், **தொன்மைக் கதைகள் - கோட்பாட்டு ஆய்வுகள்,** பக்.145-146.
10. கே.ஏ. ஜோதிராணி (க.ஆ), **தமிழர் பண்பாட்டுத் தளத்தில் சடங்குகள் - வேரும் விழுதும்,** ப.32.
11. பா.இரா. சுப்பிரமணியன் (மு.ஆ), **க்ரியாவின் தற்காலத் தமிழ் அகராதி,** ப.909.
12. இரா. சீனிவாசன், **சக்தி வழிபாடு,** ப.2.
13. தொ. பரமசிவன் (க.ஆ), **தெய்வங்கள் பன்முகச் சிந்தனைகள்,** ப.83.
14. க.ப. அறவாணன் (க.ஆ), **தமிழர் வழிபாட்டில் (தடு) மாற்றங்கள் - ஒரு சமூக – மானிடவியல் பார்வை: ஒரு நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுக் கோவை,** தொ.2, ப.235.
15. நா. வானமமாலை, **பழங்கதைகளும் பழமொழிகளும்,** ப.81.
16. திரு.வி. கலியாணசுந்தரனார், **பெண்ணின் பெருமை அல்லது வாழ்க்கைத் துணை,** ப.235.
17. கா. சுப்பிரமணியன், **சங்ககாலச் சமுதாயம்,** ப.69.
18. க. காந்தி, **தமிழர் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும்,** ப.261.
19. தி.சு. நடராஜன், **திறனாய்வுக் கலை,** ப.62.
20. பக்தவத்சலபாரதி, **மானிடவியல் கோட்பாடுகள்,** ப.274.

21. நா. பாலுசாமி ((மு.ப.) **வாழ்வியற் களஞ்சியம்,** தொ.8, ப.300.

22. பக்தவத்சலபாரதி (மொ.ஆ) **சமூக-பண்பாட்டு மானிடவியல்,** ப.177.

23. ம. வேலுச்சாமி (க.ஆ), **வாழ்க்கைச் சுழற்சிச் சடங்குகள்,** தமிழ்க் கலை இதழ், செப்டபம்பர், ப.10.

24. ராஜ்கௌதமன், **பாட்டும் தொகையும் தொல்காப்பியமும் தமிழ்ச் சமூக உருவாக்கமும்,** ப.

25. விதாலி.ஃ.புர்னீக்கா, **பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை,** ப.63.

26. தமிழண்ணல் (உ.ஆ) **தொல்.நூ.எ. 1208,** ப.414.

27. மேலது., நூ.எ.1090, ப.363.

28. சிலம்பு. நா. செல்வராசு, **சங்க இலக்கியமும் சமூகவியலும்,** ப.101.

29. ந. சுப்புரெட்டி, **அகத்திணைக் கொள்கைகள்,** ப.218.

30. உ.வே. சாமிநாதையர் (உ.ஆ), **குறுந்தொகை,** ப.20.

31. ஆ. இராமகிருட்டிணன், **தமிழக வரலாறும் தமிழர் பண்பாடும்,** ப.102.

32. கா. சுப்பிரமணியன், **மு.கு.நூ.** ப.70.

33. க.ப.அறவாணன், **மரவழிபாடு,** ப.24.

34. க. காந்தி, **மு.கு.நூ.** ப.261.

35. க.ப.அறவாணன், **தமிழ்ச் சமுதாய வரலாறு,** பக்.29-30.

36. சிலம்பு நா. செல்வராசு, **சங்க இலக்கிய மறுவாசிப்பு,** ப.98.

37. ம.ரா. போ. குருசாமி, **சங்ககாலத்திற்கு முன்,** ப.127.

38. தமிழண்ணல் (உ.ஆ), **தொல்.நூ.எ. 951,** ப.292.

39. சிலம்பு நா. செல்வராஜ், **மு.கு.நூ.,** பக்.123-124.‘

40. தமிழண்ணல் (உ.ஆ), **தொல்.நூ.எ. 1367,** ப.470.

41. ஆ. இராமகிருட்டிணன், **மு.கு.நூ.** ப.99.

42. க. இந்திரசித்து, **சேலம் மாவட்ட நாட்டுப்புறப் பாடல்கள்,**ப.165.

43. தமிழண்ணல் (உ.ஆ), **மு.கு.நூ.எ.1006,** ப.315.

44. சிலம்பு நா. செல்வராஜ், **மு.கு.நூ.,** ப.105.

45. அ. அறிவுநம்பி (க.ஆ) **‘சேயோன் வடிவமாறுதல்’,** தேடல், தொ.6, ப.41.

46. மு. சண்முகம்பிள்ளை, **சங்கத்தமிழரின் வழிபாடும் சடங்குகளும்,** ப.78.

47. கா. காந்தி, **மு.கு.நூ.** ப.217.

48. மு. சண்முகம்பிள்ளை, **சங்கத்தமிழ் வாழ்வியல்,** ப.157.

49. ஆ. சிவசுப்பிரமணியன், **மந்திரமும் சடங்குகளும்,** ப.23.

50. சு. வித்தியானந்தன், **தமிழர் சால்பு,** ப.304.

51. சிலம்பு நா. செல்வராஜ், **மு.கு.நூ.,** ப.108.

52. க. கைலாசபதி, **பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்,** ப.14.

53. மு. சண்முகம்பிள்ளை, **மு.கு.நூ.,** ப.157.

54. சிலம்பு நா. செல்வராஜ், **மு.கு.நூ.,** ப.107.

55. க.ப. அறவாணன், **மு.கு.நூ.,** ப.240.

56. மேலது., ப.31.

57. எஸ்ஜியார், **திருநெல்வேலி பகுதியில் சிறுதெய்வ வழிபாடு,** பக்.8-9.

58. க.ப. அறவாணன், **மு.கு.நூ.,** ப.242.

59. மேலது., ப.235.

60. மேலது., ப.235.

61. கா. சுப்பிரமணியன், **மு.கு.நூ.,** ப.77.

62. பக்தவத்சலபாரதி, **பண்பாட்டு மானுடவியல்,** பக்.505-506.

63. க. இந்திரசித்து, **மு.கு.நூ.,** ப.150.

64. ஆ. அருள்தாசு (க.ஆ), **'தமிழர் தம் வழிபாட்டில் இருநிலைக் கோட்பாடு',** தேடல், தொ.5, ப.30.

65. பொ.வே. சோமசுந்தரனார் (உ.ஆ), **கலித்தொகை – முல்லைக்கலி,** ப.87.

66. க. இந்திரசித்து, **மு.கு.நூ.,** ப.149.

67. ஆ. தனஞ்செயன், **குலக்குறியியலும் மீனவர் வழக்காறுகளும்,** பக்.183-184.

68. க. வெள்ளைவாரணன் (க.ஆ), **'சங்க இலக்கியத்தில் சமயநோக்கு',** சங்க இலக்கிய கட்டுரைகள், பக்.159-160.

69. சு. வித்தியானந்தன், **மு.கு.நூ.,** ப.148.

70. தமிழண்ணல் (உ.ஆ) **மு.கு.நூ.,எ. 948,** ப.291.

71. பொ.வே. சோமசுந்தரனார் (உ.ஆ), **சிலம்பு, காடுகண்காதை,** பா.வரி.64-66, பக்.254-255.

72. தமிழண்ணல் (உ.ஆ), **மு.கு.நூ.எ.1005,** ப.314.

73. இளம்பூரணர் (உ.ஆ), **தொல்.பொருள்,** ப.80.

74. பி.எல்.சாமி, **தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு,** ப.43.

75. மேலது., ப.5.

76. தொ. பரமசிவன், **தெய்வம் என்பதோர்,** ப.16.

77. நச்சினார்க்கினியர் (உ.ஆ) **தொல்.பொருள்,** ப.140.

78. ஆ. இராமகிருட்டிணன், **மு.கு.நூ.,** ப.25.

79. பொ.வே. சோமசுந்தரனார் (உ.ஆ), **குறுந்தொகை,** ப.318.

80. கா. சுப்பிரமணியன், **மு.கு.நூ.,** ப.83.

81. இரா. சீனிவாசன், **மு.கு.நூ.,** ப.53.

82. பக்தவத்சலபாரதி, **மு.கு.நூ.,** ப.516.

83. கா. சுப்பிரமணியன், **மு.கு.நூ.,** ப.37.

84. க.ப. அறவாணன், **மு.கு.நூ.,** ப.41.

85. பக்தவத்சலபாரதி, **மு.கு.நூ.,** ப.493.

86. மேலது., ப.495.

87. தே.ஞானசேகரன், **மந்திரம் சடங்குகள் சமயம்,** ப.30.

88. க.ப.அறவாணன், **மு.கு.நூ.,** ப.73.

89. மேலது., ப.77.

90. சிலம்பு நா. செல்வராசு, **மு.கு.நூ.,** பக்.98-99.

91. கா.சுப்பிரமணியன், **மு.கு.நூ.,** பக்.11-12.

92. த. பழமலய், **நரபலி: தெய்வங்கள் திருவிழாக்கள்.,** ப.19.

93. கா. சுப்பிரமணியன், **மு.கு.நூ.,** ப.75.

94. தமிழண்ணல் (உ.ஆ), **தொல்.நூ.எ.** 951, ப.292.

95. ஆ. சிவசுப்பிரமணியன் (க.ஆ), **மழையும் நாட்டார் வழக்கியலும்: நாட்டார் வழக்காற்றில் ஆய்வுகள்,** தொ.1, ப.219.

96. கா. சுப்பிரமணியன், **மு.கு.நூ.,** ப.75.

97. தே. ஞானசேகரன், **மு.கு.நூ.,** ப.149.

98. ஆ. சிவசுப்பிரமணியன், **மந்திரமும் சடங்குகளும்,** ப.28.

99. சிலம்பு நா. செல்வராசு, **மு.கு.நூ.** ப.99.

100. ஆ. சிவசுப்பிரமணியன், **மு.கு.நூ.,** ப.86.

101. விதாலி.ஃ.புர்னீக்கா, **பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை,** பக்.94-95.

102. பக்தவத்சலபாரதி, **தமிழர் மானுடவியல்,** ப.185.

103. இரா. சீனிவாசன், **மு.கு.நூ.** ப.105.

104. பிங்கலமுனிவர், **பிங்கல நிகண்டு,** பா.எ.1369, ப.199.

105. கு.வெ. பாலசுப்பிரமணியன் (உ.ஆ), **நற்றிணை,** ப.144.

106. பொ.வே. சோமசுந்தரனார், **ஐங்குறுநூறு,** ப.11.

107. இரா.சீனிவாசன், **மு.கு.நூ.,** ப.106.

108. த. பழமலாய், **மு.கு.நூ.,** ப.32.

109. இரா.சீனிவாசன், **மு.கு.நூ.,** ப.107.

110. அ.அறிவுநம்பி, **தமிழர் மறந்த தமிழர் மரபுகள்,** பக்.4-5.

111. இரா.சீனிவாசன், **மு.கு.நூ.,** ப.107.

112. த. பழமலாய், **மு.கு.நூ.,** ப.25.

113. விதாலி ஃ.புர்னீக்கா, **மு.கு.நூ.,** ப.71.

114. பொ.வே. சோமசுந்தரனார் (உ.ஆ), **கலித்தொகை,** ப.96.

115. அ. அறிவுநம்பி, **மு.கு.நூ.,** ப.9.

116. நா. பாலுசாமி (மு.ப.), **வாழ்வியற் களஞ்சியம்,** தொ.4, ப.949.

117. க. காந்தி, **மு.கு.நூ.,** ப.222.

118. பொ.வே. சோமசுந்தரனார் (உ.ஆ), **குறுந்தொகை,** பக்.306-307.

119. சு. வித்தியானந்தன், **மு.கு.நூ.,** பக்.200-201.

120. நா. பாலுசாமி (மு.ப.) **மு.கு.நூ.,** ப.949.

இயல்-3

சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள் (சைவம்)

இயல்-3

சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள் (சைவம்)

முன்னுரை

பழந்தமிழ் நாட்டின் வரலாற்றுக் காலத்தைச் சங்க காலத்திலிருந்து தொடங்குவது வழக்கம். சங்க காலம் என்பது கி.மு.10ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து கி.பி.இரண்டாம் நூற்றாண்டு வரை எனக் கணக்கிடுவர். சங்க இலக்கியங்கள் பலவித சமூக, சமய வரலாறுகளின் கலப்பு நிலையைப் பதிவு செய்துள்ளன. இனக்குழச் சமூகத்தின் வரலாற்றினையும், வேளாண் மற்றும் நிலவுடைமைச் சமூகத்தின் இயங்கு நிலைகளையும் இவை திறம்படப் பேசுகின்றன. இக்காலக் கட்டத்தில் நெறிப்படுத்தப்பட்ட சமய மரபுகளோ, நிறுவன அமைப்புகளோ இல்லை என ஆய்வாளர் கருதுகின்றனர். ஆயினும் வைதீக நெறிகளின் பரவலாக்கப் பதிவுகள் காணக்கிடக்கின்றன என்ற உரையாசிரியரிகள் கருதுகின்றனர்.

எச்சமயத்தோரும் பொருத்திப்பார்க்கப்படும் தரவுகளை உடையவையாக இவ்விலக்கியங்கள் திகழ்கின்றன என்பதையும் மறுப்பதிற்கில்லை. உரையாசிரியர்கள் தான் சார்ந்த சமயத்தின் கூறுகளை இலக்கியங்களில் ஏற்றிக் கூறும் போக்கினை பரவலாக இலக்கிய வரலாற்றில் காணமுடிகிறது. சங்க இலக்கியங்களும் இதற்கு விதிவிலக்கன்று. சங்க இலக்கியங்களில் பதிவு பெற்றுள்ள பல நிகழ்வுகளையும் சொல்லாட்சிகளையும் சைவநெறி சார்ந்த உரையாசிரியர்கள் சைவப் பதிவுகளாகவும், வைணவம்சார் உரையாசிரியர்கள் வைணவப் பதிவுகளாகவும் கூறிச் செல்கின்றனர். மூல வடிவத்தை மேலாய்வுக்குட்படுத்தினால் மட்டுமே இதன் உண்மைத் தன்மையை வெளிக்கொணர இயலும், எனினும் உரையாசிரியர்களால் கூறப்பட்ட சைவ, வைணவக் கருத்தியல் பதிவுகளையும் உரை விளக்கங்களையும் இவ்வியல் விளக்குகிறது.

மக்கள் வாழ்வியல் நிகழ்ச்சிகளில் ஒரு பகுதி கடவுள் கொள்கையாகும். கடவுள் கொள்கையில் தமிழ் மக்கள் மேற்கொண்ட தெய்வ வழிபாட்டு நெறிமுறைகள் பிரிவின்றிக் காணப் பெறுகின்றன. சங்க இலக்கியங்களில் ஒரு தெய்வ வழிபாடு என்பது அன்றிப் பல தெய்வ வழிபாடுகள் காணப்

பெறுகின்றன. மக்கள் வாழுகின்ற நிலத்தின் இயல்புகளுக்கு ஏற்பத் தெய்வங்கள் முதன்மை பெற்றன.

சிவ வழிபாடு கொற்றவையாகிய வனதுர்க்கை, சினந்து அழிக்கும் காளி, அருள் வழங்கும் மலைமகள் ஆகிய 3 சக்திகளோடு நெற்றிக் கண்ணனாகிய சிவபெருமானோடு பிரிவின்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. சங்க இலக்கியத்தில் இடம் பெற்றுள்ள தெய்வ நிலைகளில் சிவபெருமான் சிவன் என்ற சொல்லால் குறிக்கப் பெறாது பிற சொற்களாலே குறிக்கப் பெறுகிறான். சங்க இலக்கியத்தில் சிவன் என்ற சொல்லே இல்லை என்று சொல்லலாம். அதற்குப் பதிலாக ஆதிரையான், ஆலமர் செல்வன், ஆனேற்றுக் கொடியுடையான், ஈசன், ஈர்ஞ்சடை அந்தணன், காலக் கடவுள், தாழ்சடைப் பெரியோன், நீலமேனி வாலிழைபாகத்து ஒருவன், மணிமிடற்றன், முக்கட் செல்வன் என்ற பெயர்களால் அழைக்கப் பெறுகிறான். எனவே சக்தியாகிய பெண் தெய்வங்களுடனும், தன் திருமேனிக்கு உரிய பெயர்களுடனும் சங்க இலக்கியங்களில் சிவபெருமான் இடம் பெற்றுள்ளான். வழிபாட்டில் அவனுக்கென்று தனியே கோயில் அமைத்து வழிபடும் வழக்கமும், ஊருக்கு நடுவே மன்றங்கள் அமைத்து வழிபடும் வழக்கமும் இருந்தமை சங்க இலக்கியங்களில் வழி அறியமுடிகின்றது.

முருகன், வேலன் மற்றும் சிவனைப் பற்றிப் பெருமையாகப் பேசும் சங்க இலக்கிய நூல்கள் அவனுடைய திருமேனியைப் பற்றிய செய்திகளைப் பலவாறாகக் குறிப்பிடுகின்றன. எட்டுத் தொகை நூல்களுள் ஐங்குறுநூறு, கலித்தொகை, அகநானூறு, புறநானூறு என்னும் நான்கு தொகை நூல்களில் அமைந்த கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல்கள் சிவபெருமானைப் பற்றியனவே ஆகும். இப்பாடல்களில் சிவபெருமானுடைய வடிவங்கள் பேசப் பெறுகின்றன. ஐங்குறுநூற்றில் உமாதேவியை ஒருபாகத்தில் கொண்ட நீலநிறம் வாய்ந்த திருமேனியை உடையவன் என்ற செய்தி கடவுள் வாழ்த்துப் பாடலில் அமைந்துள்ளது. அகநானூற்றுப் பாடலில் 'செவ்வான் அன்ன மேனி' என்றும், 'நெற்றியில் இமையாத கண்ணை உடையவன்' என்றும் கூறப் பெறுகிறது. புறநானூற்றுப் பாடலில் திருமுடியில் கொன்றை மாலை அணிந்தவன், கழுத்தில் கருப்பு நிறத்தை உடையவன் என்றும் குறிக்கப் பெறுகிறது. இவ்வாறு உருவ வழிபாடுகளைக் கூறுவதோடு சிவபெருமானுடைய புராணச் செய்திகளும் சங்கப்பாக்களில் இடம் பெற்றுள்ளன.

பரிபாடலிலும் திருமுருகாற்றுப்படையிலும் வளர்ச்சி பெற்ற வைதீகச் சமயக் கூறுகைளக் காணமுடிகிறது. திருமுருகாற்றுப்படை முருக வழிபாட்டின்

நான்குப் படிநிலைகளைப் படம் பிடித்துக்காட்டுகின்றது. செவ்வேள் பரிபாடல் முருகனின் பிறப்பு குறித்த பல்வேறு புராணக் கதைகளையும் எடுத்துரைக்கிறது. அறிஞர்கள் இவ்விரண்டு நூல்களும் காலத்தால் பிந்தியவை என்கின்றனர்.

பரிபாடலில் சிவன் குறித்த பல புராணச் செய்திகளையும் பதிவு செய்துள்ளது. வானிடத்தில் பறந்து திரியும் இயல்புடைய பொன், வெள்ளி, இரும்பு மதில்களைக் கொண்ட நகரங்கள் மூன்றில் வாழ்ந்த அரக்கர்களைச் சிவபெருமான் தன் சிரிப்பினால் எரித்தான் என்பது புராண வரலாறு ஆகும். இச்செய்தி பரிபாடலில் இடம் பெற்றுள்ளது.

மூவகை ஆரெயில் ஓர்அழல் அம்பின் முளிய
மாதிரம் அழல எய்து, அமரர் வேள்விப்
பாகம் உண்ட பைங்கண் பார்ப்பான் - (பரி.5, 25-27)

அதுபோல் கலித்தொகையிலும்,

“எயில் எய்யப் பிறந்த எரிபோல” (கலி-150)

என்ற செய்தி இடம் பெற்றுள்ளது. கலித்தொகையின் இறை வாழத்து பிற்சேர்க்கை என்ற கருத்து இங்கு நோக்கத்தக்கது. சிவபெருமான் கங்கையைச் சடையில் வைத்திருந்தான் என்ற செய்தியை,

தணிவுறத் தாங்கிய தனிநிலைச் சலதாரி
மணிமிடற் றண்ணல் - (பரி. 9, 6-7)

என்ற பரிபாடல் அடிகள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

ஆலமரத்தின் கீழ் அமர்ந்து சிவபெருமான் அறம் உரைத்த செய்தியை,

ஆலமர் செல்வன் அணிசால் பெருவிறல் - (கலி - 81)

ஆலமர் கடவுளன்ன நின் செல்வம் - (புற - 198)

என்ற வரிகள் குறிப்பிடுகின்றன. இதுபோலக் கயிலைக் கடவுள் என்றும், இராவணனை அடக்கியவன் என்றும், பிறை அணிந்தவன் என்றும், உமையொரு பாகத்தவன் என்றும் குறிப்பிட்டு, அவ்வரலாறுகளையும் இந்நூல்கள் கூறுகின்றன.

சிவபெருமானுக்குத் திருவாதிரை நாள் சிறப்புடையதாகக் கருதப்பட்டது. அத்திருநாளில் சிவபெருமானுக்குவிழாக்கள் எடுத்தல் பற்றியும்

எட்டுத்தொகை நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன. அதிலும் மார்கழித் திருவாதிரை நாள் சிறப்புடைய திருநாளாகக் கருதப்பட்டது. இதனைப் பரிபாடலின் 11ஆம் பாடல் சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டுகிறது. மழைக்காலத்தின் கடைசிப் பகுதியாகிய மார்கழி மாதத்தில் சந்திரன் முழுதாக நிறைந்துள்ள திருவாதிரை நாளில் சிவபெருமானுக்குத் திருவிழாவைத் தொடங்கி நடத்தினார்கள் என்ற செய்தி அப்பாடலில் இடம்பெற்றுள்ளது. சிவபெருமானுக்கு வேள்வித் தீ வழிபாடு இன்றியமையாதது என்பதையும் அதனைச் செய்தவர்கள் அவிர்சடை முனிவர்கள் என்பதையும் புறநானூறு குறிப்பிடுகின்றது.

கடுந்தெறற் செந்தீ வேட்டுப்
புறந்தாழ் புரிசடை புலர்த்துவோனே- (புறம் - 251)

சிவபெருமானின் ஒரு வடிவாக அமைந்த முருகனின் வழிபாட்டில் சிவ வழிபாட்டு முறைகள் பல காணப்படுகின்றன. வெறியாட்டு வழிபாடு நடத்தினால் காதலர்களின் எண்ணங்கள் நிறைவேறும் என்பது சங்க இலக்கிய மரபாகத் தெரிகிறது. அகநானூறு 96ஆவது பாடலில் வேலன் வெறியாட்டு நிகழ்ச்சிகள் முழுமையாகக் காட்டப் பெற்றுள்ளன. நற்றிணையின் 34ஆம் பாட்டில்,

கார்நறுங் கடம்பின் கண்ணி சூடி
வேலன் வேண்ட வெறிமனை வந்தோய்
கடவு ளாயினும் ஆக
மடவை மன்ற வாழிய முருகே (பா- 34)

என்று முருகனுக்கு எடுக்கப் பெற்ற வெறியாடல் குறிக்கப் பெறுகிறது. முருக வழிபாடு இவ்வாறு கூறப்பெற்றாலும் சிவபெருமானின் மூத்த பிள்ளையாகிய யானைமுகப் பிள்ளையாரின் வழிபாடுகள் சங்கச் செய்திகளில் இடம் பெறவில்லை. ஆனால் அதே நேரத்தில் சிவனுக்குரிய பெண் தெய்வமாகிய உமையவள், வீரத்திற்குரிய தெய்வமாகக் கருதப்பட்டுக் கொற்றவையாக வணங்கப் பெற்றமை குறிப்பிடத்தக்கது.

பரிபாடலில் கொற்றவை பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ள பாடலை அதற்குச் சான்றாகக் காட்டலாம். இவ்வாறு எட்டுத் தொகை நூல்களில் சிவபெருமானைப் பற்றிய செய்திகளும் வழிபாட்டு முறைமைகளும் இடம்பெற்றுச் சிவவழிபாட்டின் தொன்மையைப் புலப்படுத்துகின்றன.

பத்துப்பாட்டில் சிவனைப் பற்றிய செய்திகளும், வழிபாட்டு முறைகளும் இடம் பெற்றுள்ளன. பத்துப்பாட்டின் முதலாவது பாட்டான திருமுருகாற்றுப்படை சைவ சமய வழிபாட்டின் தொன்மையை எடுத்துக்காட்டும் பாடலாகும். சைவ சமய வழிபாட்டின் ஒரு பகுதியாக முருக வழிபாடு இருந்தமையை அப்பாடல் பெருமையாக எடுத்துக் காட்டுகிறது. முருகனின் வடிவம் பற்றியும், அவனுடைய கரங்கள் பற்றியும் கூறப்படுகின்ற செய்திகள் தொல் பழங்காலத்தில் சைவ சமய வழிபாட்டில் சிறப்பிடம் பெற்ற உருவ வழிபாட்டு முறையைக் கூறுவதாகும். மேலும் முருகன் இருக்கும் இடங்களாகப் படை வீடுகள் குறிக்கப் பெற்றிருப்பதும் சிறப்புடையதாகும். முருகன் குன்றுதோறும் ஆடுகின்றவன் என்பதை நக்கீரர் திருமுருகாற்றுப்படையில்,

''குன்றுதோறாடலும் நின்றதன் பண்பே''

என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

திருமுருகாற்றுப்படையில் மக்கள் ஒன்றுகூடி முருகனின் திருத்தலங்களில் செய்கின்ற வழிபாட்டு முறைகள் சிறப்பாகக் காட்டப் பெற்றுள்ளன. முருகப் பெருமானுடைய வரலாறுகள் அதாவது மாமரமாய் நின்ற சூரனைத் தடிந்தது போன்றவை சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டப் பெற்றுள்ளன. எனவே தொல் பழங்காலத்தில் சிவ வழிபாடு என்று நினைக்கிற பொழுது பத்துப்பாட்டில் அமைந்த திருமுருகாற்றுப் படை சிறப்புப் பெறுவதை உணரலாம். அப்பாட்டின் மூலம் முருக வழிபாடாம் சிவ வழிபாட்டுத் தொன்மை எடுத்துக் கூறப்பெறுகிறது. மற்ற பாடல்களில் சிவ வழிபாட்டின் தொன்மைகள் பலவாறு காணப் பெறுகின்றன. எட்டுத்தொகைப் பகுதியில் கூறப்பட்டவை போன்று சிவபிரானின் புராணச் செய்திகள் இவற்றிலும் இடம் பெற்றுள்ளன. சிறுபாணாற்றுப்படையில்,

''ஆலமர் செல்வற்கு அமர்ந்தனன் கொடுத்த....

ஆர்வ நன்மொழி'' (அடி97 - 99)

என்று ஆலமர்ச் செல்வர் நிலை குறிக்கப் பெற்றுள்ளது. மதுரைக்காஞ்சியில் சிவபெருமானுக்கு எடுக்கப்பெற்ற வேள்வி பற்றிய செய்தி,

''நல்வேள்வித் துறைபோகிய'' (760)

என்றும் பாண்டிய நாட்டில் 7 நாட்கள் சிவபெருமானுக்கு விழா எடுக்கப் பெற்ற செய்தி,

கழுநீர் கொண்ட எழுநாள் அந்தி

ஆடுதுவன்று விழவின் நாடார்த் தன்றே (427-428)

என்றும் குறிக்கப் பெறுகின்றன. பெரும்பாணாற்றுப்படை மற்றும் பட்டினப்பாலையில் அவிர்சடை முனிவர் சிவபெருமானுக்குரிய வேள்வியை நடத்தினர் என்ற செய்தி இடம் பெற்றுள்ளது. சிவனை வழிபடுபவர்கள் துவராடை உடுத்தி முக்கோலினைக் கொண்டிருந்தனர் என்பதை முல்லைப்பாட்டு,

கற்றோய்த் துடுத்த படிவப் பார்ப்பான்

முக்கோல் அசைநிலை கடுப்ப (36-37)

என்று குறிப்பிடுகின்றது. இவ்வாறு சிவ வழிபாட்டின் தொன்மையைப் பத்துப்பாட்டில் இடம்பெற்ற பாடல்களும் வரையறுத்துக் காட்டுகின்றன எனலாம்.

இந்திய மரபில் மிக முற்பட்டவனாகக் கருதப்பெறும் வேதம், உபநிடதங்கள், இதிகாச புராணங்களில் உருத்திரன், உருத்திர சிவன் ஆகியோர் பற்றி பன்முகப்பட்ட செய்திகள் பரவலாகக் காணப்பெறுகின்றன. உருத்திரன் (Rudra) பற்றிய பல கூறுகள் வேதங்களிலும், உபநிடதங்களிலும் தனித்தன்மையுடனும் சிவனுடன் இணைந்த நிலையிலும் பேசப்படுகின்றன.

இருக்கு வேதத்தில் அக்கினினைக் காட்டிலும் மிகக் குறைந்த பாசுரங்களிலேயே உருத்திரன் பாடப்பட்டுள்ளான். இதில், அச்சத்தைத் தரும் கொடிய கடவுளாக உருத்திரன் காட்டப்பட்டுள்ளான். மேலும், அதர்வண வேதத்தில் உருத்திரன் தீக்கடவுளாகவும் காட்டப்பட்டுள்ளான். இதில், அக்கினி, உருத்திரன் என்னும் பெயர்கள் கலந்து ஆளப்பட்டாலும், இரு தெய்வங்களின் தனித்தன்மைகளே மிகுதியாக இடம் பெற்றுள்ளன.

தமிழிலக்கிய மரபில் சிவன் என்னும் சொல் பிற்கால வழக்கேயாகும். வேத மரபில் இச்சொல் இப்பொருளில் கையாளப்பெறவில்லை. இருக்கு வேதத்தில் சிவா என்னும் சொல் ஆளப்பட்டுள்ளது. 74:18-7-ம் பாசுரத்தில் சிவா என்னும் சொல் இடம் பெற்றுள்ளது. இதற்கான உரைக்குறிப்பில் 'ஆழியரல்லாத பழங்குடியினர்' என விளக்கம் தரப்பட்டுள்ளது. இது பற்றி ஆராய்ந்த தண்டேகர் (Dandekar) 'சிவாஸ் என்பவர்களின் தலைமைக் கடவுளே சிவன்' எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[1]

இவ்வாறு, இந்திய மரபில் ஆரியருக்கு முற்பட்ட தெய்வமாக விளங்கிய சிவனும், வேதங்களில் அச்சந்தரும் கொடிய தெய்வமாகக் காட்டப்பட்ட உருத்திரனும், காலப்போக்கில் ஏற்பட்ட சமூக மாற்றங்களினால் இணைந்தனர். இவ்விணைப்பில் உருவான தெய்வமே உருத்திரசிவனாகும்.

இருவேறு மரபுகளின் இணைப்பால் உருவான உருத்திர சிவன் பற்றியும் வைதீக நெறி சாராது யோக நெறி சார்ந்த சிவன் பற்றியும், பல புராணக் கதைகள் இலக்கியங்களில் இடம் பெற்றுள்ளன. உருத்திர சிவன் பற்றிய கதைகள் வேத, இதிகார புராணங்களில் காணப்படுவதைப் போலவே, சங்க இலக்கியங்களில் ஆலமர் கடவுளான சிவன் பற்றிய புராணக் கூறுகள் பல இடம்பெற்றுள்ளன. இவ்வாறு சங்கமரபில் இடம் பெற்ற புராணக் கதைகள் மிகச் சிலவேயாகும். திரிபுரம், எரித்தல், பாற்கடலில் பிறந்த நஞ்சுண்ணல், கங்கையைத் தலையில் தாங்குதல் ஆகியவற்றுடன் முக்கண்ணனாய் இருத்தல், உமையொரு பாகனாய் இருத்தல் பற்றிய புராணக்குறிப்புக்களும் இடம் பெற்றுள்ளன. இவற்றுச் சில குறிப்பாகவும், சில சற்றே விரிவாகவும் பாடப்பட்டுள்ளன.

பாற்கடலில் பிறந்த நஞ்சுண்ணல்

சிவன், பாற்கடலில் தோன்றிய விடத்தை உண்ட குறிப்பு இலக்கியங்களில் வெளிப்படையாகக் குறிக்கப்படாமல் ‘மணி மிடற்று அண்ணல’ (பரி. 9:7 என்றும், ‘மறு யிடற்று அண்ணல்’ (பரி. 8:127) என்றும், ‘மணி மிடற்று மாண் மலர்க் கொன்றையவன்’ (கலி. 142:27-28) என்றும், ‘கணிச்சியோன் மணி மிடறு’ (கலி. 105:13) என்றும் குறிப்பாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளன.

வட ஆழிய, மரபில், சிவன் நஞ்சுண்ட கதைக்கூறு வால்மீகி இராமாயணத்தில் பாலகாண்டம் 45-ஆம் பகுதியில் இடம் பெற்றுள்ளது. இதற்கு முற்பட்டதான வேதங்களிலும் உருத்திரன் நஞ்சுண்ட குறிப்பு இடம் பெற்றுள்ளத. ‘நீண்ட தளர்ந்த சடைமுடியுடையவன் உருத்திரனோடு கிண்ணத்திலிருந்து நஞ்சை அருந்தினான்’ என்னும் குறிப்பு இருக்கு வேதத்தில் இடம் பெற்றுள்ளத. இங்கு விடம் நீர் எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. யசூர் வேதத்தில் தைத்ரீய சம்ஹிதையில் உருத்திரன் நீலக்ரீவ (Nilagriva) என்னும் பெயரால் அழைக்கப்பட்டுள்ளான்.[2] இவ்வாறு குறிப்புகளாய் இடம் பெற்ற கதைக்கூறு வால்மீகி இராமாயணத்தில் நீண்ட கதையாக உருப்பெற்றுள்ளது.

முக்கண் உடையவன்

சிவன் மூன்று கண்களை உடையவன் என்னும் குறிப்பு பின்பழந்தமிழ் இலக்கியத்திலும் இடம் பெற்றுள்ளது. 'முக்கண்ணான்' (கலி., 2:104) என்பதில் சிவனது முக்கண் பற்றிய கருத்து இடம்பெற்றுள்ளது. 'நெற்றி..... நாட்டம்' (பரி.5) என இம்மூன்றாம் கண் நெற்றியில் அமைந்திருந்த நிலையும் 'இமையா நாட்டம்' (பரி.5) 'இமையா முக்கண்' (முருகு. 153) என அக்கண்ணின் இமைக்காத இயல்பும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இக்குறிப்புகளைத் தவிர இவை குறித்த புராணக்கதை எங்கும் இடம்பெறவில்லை.

வேதத்திலும் இது பற்றிய குறிப்பு இடம் பெற்றுள்ளது. மகாபாரதத்தில் அநுசாசன பருவத்தில், உருத்திர சிவனின் இப்பெயர்க்கான புராணக் கதை இடம் பெற்றுள்ளது. இவ்வாறு வடஆரிய மரபில் இது பற்றிய கதை சற்று விரிவாகப் பேசப்பட்டிருந்தாலும், தமிழ்ப் புலத்தில் பின்னாளைய புராண இலக்கியங்களில்தான் இது தொடர்பான கதை விரிவாகப் பேசப்பட்டுள்ளது. அப்பர், சம்பந்தர், சுந்தரர் தேவாரங்ளில் சிவன் தன் நெற்றிக் கண்ணால் காமனை எரித்த புராணக் கூறு விரிவாக அன்றி குறிப்புகளாய் இடம் பெற்றுள்ளது. பரஞ்சோதியின் திருவிளையாடல் புராணத்தில் (தருமிக்குப் பொற்கிழி அளித்த படலம், 107) நக்கீரனை நெற்றிக் கண் தீயால் சிவன் எரித்த கதை இடம் பெற்றுள்ளது. நெற்றிக்கண் தொடர்பான புராணக் கதை இவ்வாறு பின்னாளில் பல்வேறு நிலைகளை எய்தியது.

சிவன் காமனை எரித்த புராணக் கதை வடபுல இதிகாசங்களில் இடம் பெற்றிருந்தாலும், சங்க மரபில் இது இடம்பெறவில்லை. காமன் பற்றிய கூறுகள் சங்கப் பாடல்களில் இடம் பெற்றிருந்த போதிலும், இவன் சிவனால் எரியுண்டமை எங்கும் பேசப்படவில்லை. இது பின்னாளைய இலக்கியங்களில் தான் பேசப்பட்டுள்ளது.

உமையொரு பாகன்

சிவன், உமையொரு பாகனாக நிலையைப் பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களும் குறிப்பிட்டுள்ளன. கலித்தொகை, திருமுருகாற்றுப்படை, ஆகிய இரண்டிலும் 'உமை அமர்ந்து விளங்கும் இமையா முக்கண்' (முருகு., 153) 'ஈர்ஞ்சடை அந்தணன் உமை அமர்ந்து உயர்மலை இருந்தனன்' (கலி., 38:1-2) எனவரும் பாடலடிகளுக்கு உரையாசிரியர்கள் இறைவியை ஒரு பாகத்தே

உடைய இறைவன் என்னும் நிலையிலேயே பொருள் கொண்டுள்ளனர். இவ்விடங்களில் இவர்கள், இக்கதைக் குறித்து விரிவான செய்தி எதையும் குறிப்பிடவில்லை.

வடமொழி இதிகாசங்களில் இக்கதை இடம் பெறவில்லை. இப்புராணக் கூறு பற்றி ஆராயும் ஆலன் டேனியல, இது சிவலிங்கத்திற்கு இணையானது என்னும் கருத்தைத் தெரிவிக்கின்றார். மேலும், ஜே. கோண்டா, உபநிஷத்தில் காணப்பெறும் ஆத்மன் (Atman) என்னும் கூறின் விரிந்த வடிவம் இது எனக் குறிப்பிடுகின்றார்.[3]

ஆலமர் கடவுள்

சிவன், ஆலின் அடியில் தெய்வமாய் அமர்ந்த நிலையைப் பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களும் (கலி. 81:83: முருகு.256) குறித்துள்ளன. இது சிவனின் வேதமரபில்லா நிலையைக் காட்டுகிறது. சங்க இலக்கியங்களில் இப்பெயர்களைத் தவிர, இது குறித்த செய்தி எங்கும் பேசப்படவில்லை. இதுதான் ஆலமரத்தின் கீழிருந்து முனிவர்களுக்கு வேதப்பொருளை விளக்கிய தட்சிணாமூர்த்தியாகப் பின்னாளில் சிவன் உருப்பெற்ற புராணத்திற்கு அடிப்படை எனலாம்.

இந்திய மரபில், போகத்தன்மை தலைவனாக இருந்த சிவன் பின்னாளில் உருத்திரனுடன் இணைந்த நிலையில் வேதக்கடவுளாக மாற்றம் பெற்றதை 'ஈர்ஞ்சடை அந்தணன்' (38:1) என்னும் குறிப்பு நன்குணர்த்துகிற. கலித்தொகையின் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடலில், ஆறு அறி அந்தணர்க்கு அரு மறை பல பகர்ந்து (1) என அந்தணர்க்கு வேதங்களை அளித்தவனாகச் சிவன் சுட்டப்பட்டுள்ளான். இவ்வாறாக, சிவன் வேதமுதல்வனாகக் காட்டப்பட்டிருந்தாலும் சங்க இலக்கியங்களில் அவன் முனிவர்க்கு வேதப்பொருளை விவரித்துக் கூறிய ஆலமர் கடவுளாகக் காட்டப்படவில்லை எனலாம்.

வியாசரின் மகாபாரத தானதர்ம பருவத்தில் வேதங்களைச் செய்வதனாகச் சிவன் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. (இயல். 17, பாடல் 81) வேதங்களைச் சொல்பவனாகவும், சிவன் பாடப்பட்டுள்ளான். (இயல். 18, பாடல் 43) இவையும் சிவன் உருத்திரசிவனாய் மாறி வைதீகக் கடவுளானமைக்குச் சான்றாய் உள்ளன.

சங்க இலக்கியங்கள் இக்கதைக் கூறுகள் இந்தியக் கதைக்கூறுகளாக இடம்பெற்றுள்ளன. என்றாலும், இவ்விந்தியக் கூறுகள் வட ஆரிய மரபு வழிதான் தமிழில் இடம்பெற்றுள்ளன. வடபுல மரபில் இதிகாசங்களில் இடம்பெற்ற புராணங்களின் கூறுகளையே இங்குக் காணமுடிகிறது. சங்க இலக்கியங்களிலும் அரசுகள் உருவாகத் தலைப்பட்ட வேந்தர், குறுநில மன்னர் பற்றிய பாடல்களிலும், பிராமணரின் செல்வாக்கு மிகுந்த காலகட்டப் பாடல்களிலுமே சிவன் பற்றிய புராணங்கள் இடம் பெற்றுள்ளன. சிவன் அந்தணன், பார்ப்பன் என அழைக்கப்படுவது சிவன், வைதீக நெறியும் வேள்விகளும் அந்தணர்களும் செல்வாக்குப் பெற்ற காலப்பகுதியில் வைதீகக் கடவுளாக உருப்பெற்ற நிலையையே காட்டுகிறது. நடுகல் வழிபாடே பரவலாகப் பேசப்பட்ட வன்புலச் சமுதாய நிலங்கள் மாற்றம் பெற்று, மருதநிலச் சமுதாயங்களும் வளரத் தலைப்பட்ட நிலையில் நகரமயமான வாழ்க்கைச் சூழல்களில் மட்டுமே இத்தெய்வ வழிபாடு இடம் பெற்றிருப்பதும் இச்சமுதாயம் பற்றிய பாடல்களில் மட்டுமே இச்செய்தி இடம்பெறுவதும் இப்புராணங்கள் இதிகாச மரபுவழி தமிழில் இடம்பெற்றமைக்குச் சான்றாகின்றன.

இராமாயணக் கூறுகள்

இராமாயணம் தொடர்பான சில கதைகளைச் சங்க இலக்கியத்தில் காணமுடிகிறது. இராவணன் தொடர்பான சில கதைச்செய்திகளும், அகலிகை தொடர்பான புராணமும் பின்பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் இடம்பெற்றுள்ளன.

இராவணன் கைலாயமலைப் பெயர்த்தல்

இராவணன், உமையுடன் சிவன் அமர்ந்திருந்த கைலாய மலையைத் தன் இருகைகளாலும் எடுக்க இயலாது வருந்திய கதைக்கூறு கலித்தொகையில் இடம்பெற்றுள்ளது.

இமையவில் வாங்கிய ஈர்ஞ் சடை அந்தணன்
உமை அமர்ந்து உயர்மலை இருந்தனனாக,
ஐ-இரு தலையின் அரக்கர் கோமான்
தொடிப் பொலி தடக்கையின் கீழ் புகுந்து அம்மலை
எடுக்கல் செல்லாது உழப்பவன்’ (38:1-5)

என்னும் இப்பாடலடிகளில், இராவணன் தன் கைகளை இமயமலையின் அடியில் நுழைத்து அதைப் பெயர்த்தெடுக்க இயலாது தவிக்கும் நிலை

குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இது வேங்கை மரத்தில் தன் கொம்புகளால் குத்திய யானை, அம்மரத்தில் நுழைந்த தன் கொம்புகளை மீள எடுக்க இயலாது தவிப்பதற்கு உவமையாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

காலத்தால் முற்பட்ட வால்மீகி இராமாயணத்தில் உத்தரகாண்டத்தின் பதினாறாம் பகுதியில் இக்கதை மிக விரிவாக இடம் பெற்றுள்ளது. இவ்விரிந்த கதையின் ஒரு கூறு மட்டுமே கலித்தொகையில் இடம் பெற்றுள்ளது. இராமாயணத்தின் இப்புராணச் செய்தகள் பலவற்றுள் சிவன், உமையோடு இமயமலையில் இருந்தமையும், இராவணன் மலையடியில் தன் கைகளை நுழைந்தமையும் மட்டுமே கலித்தொகையில் இடம்பெற்றுள்ளன.

கலித்தொகையில் இராவணன் மலையின் அடிகள் கைகளை புகுத்திய செய்தி குறிப்பிட்டிருந்தாலும், 'அம்மலை எடுக்கல் செல்லாது உழப்பவன்' என்னும் குறிப்பும் வருகின்றது. இதற்கு உரையாசிரியர்கள், 'அம்மலையை எடுத்தலாற்றாது வருந்துகின்றவனைப் போல' எனவே உரையாசிரியர்கள்.

வடமொழி இராமாயணக் கதையில் மலையைப் பெயர்த்த செய்தியும், உயரே தூக்கிய செய்தியும் கூறப்பட்டுள்ளது. மேலும், மகாதேவன் தன் கால் பெருவிரலால் அழுத்தினான் என்பதாலும் இராவணன் வலியைப் பொறுக்க இயலாது பேரொலி எழுப்பினான் என்பதாலும், கை மலையின் அடியில் அகப்பட்ட குறிப்பு உணர்த்தப்பட்டுள்ளது. இதன்படி, மலையடியில் மாட்டிய கையை எடுக்க இயலாது இராவணன் வருந்திய செய்தி கூறப்பட்டது.

எனவே, 'மலை எடுக்கல்' என்பதற்குக் கையை அம்மலையினின்றும் எடுத்தல் எனவே பொருள் கொள்ளல் வேண்டும். 'யானை.... கோடு புய்க்கல்லாது உழக்கும் நாட்' என யானை மரத்தில் பதிந்த தந்தத்தை எடுக்க இயலாது வருந்திய செயலுக்கு இராவணன் கதை உவமையாகக் கூறப்பட்டுள்ளமையால், இராவணனும் மலை அடியினின்றும் கைகளை எடுக்க இயலாது வருந்தினான் என்றே பொருள் கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

அகலிகை பற்றியக் கதை

அகலிகை பற்றிய கதைக் குறிப்பு ஒன்று பரிபாடலில் நப்பண்ணனாரால் பாடப்பட்ட செவ்வேள் பற்றிய பாடலில் இடம்பெற்றுள்ளது: சான்று:

இந்திரன் பூசை, இவள் அகலிகைஇவ் இவன்
சென்ற கவுதமன்ஊ சினன் உறக் கல் உரு

ஒன்றியபடி இது என்று உரைசெய்வோரும்ளு
இன்ன பலபல எழுத்து நிலை மண்டபம் (19:5053)

திருப்பரங்குன்றின் ஓவிய மண்டபத்தில் வரையப்பட்டுள்ள பல ஓவியங்களும், ஒன்றாக அகலிகை, இந்திரன், கவுதமன் பற்றிய ஓவியம் இருந்ததை இப்பாடலடிகள் உரைக்கின்றன. இவ்வாறு, கோயிலில் இவ்வோவியம் செய்யப்பட்டிருந்தது என்னும் செய்தி, இப்புராணக் கதை அக்காலச் சூழலில் பெற்றிருந்த செல்வாக்கையும் இறைவழிபாட்டோடு தொடர்புடையதாக உயர்வாகக் கருதப்பட்ட நிலையையும் காட்டுகின்றது. மகாபாரத, இராமாயணக் கதை அந்நாளில் தமிழகத்தில் பரவலாக நிலவியிருந்தமைக்கு இதுவும் ஒரு சான்றாகின்றது.

பூனை வடிவில் உள்ள இந்திரனுடன், அகலிகை, கவுதமன் உருவங்கள், அகலிகையைக் கவுதமன் விட்டுப் பிரிந்த நிலை, அகலிகை கல்லுருவான நிலை ஆகியன சினத்தால் அகலிகை கல்லுருவம் எய்திய செய்தியும் இப்பாடலடிகளில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இந்நிகழ்வுக்கான அடிப்படை என்ன என்பது பற்றி இப்பாடலில் கட்டப்பெறவில்லை. அங்கே தீட்டப்பட்டிருந்த ஓவியத்தை விளக்குவதே ஆசிரியர் நோக்கம் என்பதால், இக்கதைக்கான காரணம் இப்பாடலில் பாடப்பெறவில்லை.

சிவபெருமானின் உருவும் திருவும்

பின்பழந்தமிழ் நூல்களில் திருமாலைப் பற்றியும் முருகனைப் பற்றியும் தனித்தனியே வணக்கப்பாடல்கள் காணப்படுகின்றன. ஆனால், சிவனைப் பற்றிய வணக்கப்பாடல்கள் கலித்தொகை தவிர்த்த பிற நூல்களில் (பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை) தனியாக இல்லை. ஆயினும், பல பாடல்களில் சிவனைப் பற்றிய வரலாறுகள் காணப்படுகின்றன. சிவபெருமானைப் 'பார்ப்பான்' என்றும் நான்முகனை 'அந்தணன்' என்றும் பின்பழந்தமிழ் நூல்கள் சுட்டுகின்றன.

வைதீகத் தாக்கத்தின் வளர்ச்சி நிலை காலத்தில் சிவன், முருகனைப் போல் பிரபலமாயிருக்கவில்லை என்று தெரிகிறது. ஏனெனில், ''தொன்று தொட்டே தமிழர்களிடம் புழக்கத்தில் இருந்த முருகன் அளவிற்குப் புதிதாக இறக்குமதியான சிவன் பிரபலமாயிருக்க மாட்டான். இவனைப் பற்றிய புராணக் கதைகள் அனைத்தும் வடநாட்டுக் கதைகளே' என்று ராஜ்கௌதமன் குறிப்பிடுகின்றார்.[4]

சிவபெருமான் கங்கையைத் தலைமுடியில் தாங்கியவர் என்பதைத் 'தேறு நீர் சடைக் கரந்து' (கலி, 1:2) என்றும், 'பிறங்கு நீர் சடைக் கரந்தான்' (கலி, 150:9) என்றும் வரும் தொடர்கள் கட்டுகின்றன. இதனால் சிவனுக்கு 'சலதாரி' (பரி., 9:6) என்ற ஒரு பெயரும் உண்டாயிற்று. நீர் எப்பொழுதும் தங்கியிருத்தலால் 'ஈர்ஞ் சடை அந்தணன்' என்றும் அழைக்கப்பட்டார். தனது திருமுடியிலே பிறையைச் சூடியர் (கலி., 103:25, 142: 24). இதன் காரணமாக சிவபெருமானைப் 'புதுத் திங்கள் கண்ணியான்' (கலி., 150:17) என்றும் அழைத்தனர்.

சிவபெருமானது முக்கண்ணையும் கறையிடற்றையும் சங்கப்புலவர்கள் ஒப்புமையாகவும் பிறவாறாகவும் எடுத்தாண்டுள்ளனர். இவை முறையே இவரது சினத்திற்கும் பேரருளுக்கும் சின்னமாக விளங்குகின்றன. 'இமையா முக்கண்' (முருகு., 153), 'முக்கண்ணான்' (கலி., 2:4, 104:12) என்று இவர் குறிக்கப்படுவதினால் முக்கண்ணின் சிறப்பும் சிவபெருமானின் பெருமையும் விளங்கும்.

பலரும் புகழும் திண்ணிய தோள்களை உடையவர் (முருகு., 152), 'எண்கையாய்' (கலி.,1:4) என விளிக்கப்படுவதினால் இவருக்கு எட்டுக் கைகள் உள்ளமை தெரியவரும். 'எண்தோள் முக்கண் எம்மானே' என்பார் மாணிக்கவாசகரும், அவர் கொன்றை மலர் மாலையணிந்தவர் (கலி., 142: 28:50:1), காளைக் கொடியை உடையவர் (முருகு., 151-152, கலி 26:5), வெண்மை நிறமுடைய காளையை வாகனமாகவும் உடையவர் (முருகு 151:150:13, பரி.8:2), கணிச்சி, குந்தாலி மற்றும் விற் படையை உடையவர் (கலி, 3:6, 101:8, 103:25, 105:13, 38:1, பரி. 5:24, திரட்டு 1:77), உமையை ஒரு பாகத்தே கொண்டுயர்ந்தவர் (முருகு 153, கலி.38:2). கொடுகொட்டி, பாண்டரங்கம், கபாலம் என்னும் கூத்துக்களை ஆடியவர் (கலி.1) ஆகிய செய்திகளை பழந்தமிழ் நூல்கள் வழி அறியமுடிகின்றன.

காளைகளும், மரங்களும், கடவுளர்களும்

காளைகளின் இலக்கணத்தைக் கலித்தொகையில் காணலாம். முல்லைக் கலியில் உள்ள பதினெழு பாடல்களுள் முதல் ஏழு பாடல்கள் ஏறு தழுவுதலைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றன. ஏறு தழுவக் கூடிய காளைகளிலே ஐந்து வகையுண்டு. அவை 'காரி, 'வெள்ளை', 'குரால்', 'புகர்', 'சேய்'

என்பனவாகும். இக்காளைகள் ஐந்திற்கும் ஐந்து கடவுள்கள் உவமையாகக் கூறப்பட்டுள்ளார்கள்.

திருமாலின் வலம்புரிச் சங்கினைப் போன்ற நெற்றியை உடைய 'கறுப்புக் காளை' (105:9-10), கலராமனின் மார்பிலே நீண்டு தொங்குகின்ற சிவந்த மலர் மாலை போன்ற கோட்டையுடைய 'வெள்ளைக் காளை' (105:11-12), 'சிவனின் கழுத்தில் காணப்படும் கருமணியைப் போன்ற திமிலையுடைய 'குரால்' (105: 13-14), இந்திரனின் உடலில் காணப்படும் கலன்களைப் போன்ற பல புள்ளிகளையுடைய 'புகார்க் காளை' (105: 15-16), செவ்வேளினிடம் காணப்படும் உமையைப் போன்ற வெண்மையான கால்களையுடைய 'சிவப்புக் காளை' (சேய்) (105:17-18) எனக் காளைகளைப் பற்றிய உவமைகள் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

பலதேவனைப் போல் வெண்மையாகப் பூக்கும் கடம்ப மரமும் (26:1), சூரியனைப் போல் பூங்கொத்துக்களை விடும் செருந்தியும் (26:2), காமனைப் போல் வண்டுகள் ஆரவாரிக்கும் காஞ்சிபுரம் (26:3) காமன் நிறம் போல் மலரும் ஞாழலும் (26:4), சிவனைப் போல் சிவப்பாகப் பூக்கும் இலவமும் (26:5) தீதற்ற சிறப்பு வாய்ந்த ஐவர்களின் நிறம் போலப் பூக்கும் மரங்களோடு ஆற்றங்கரை அழகு பெற்ற இளவேனிற் காலம் வந்ததாக் பாலைபாடிய பெருங்கடுங்கோ வர்ணித்தார். அவர் பலதேவன், சூரியன், காமன், சாமன், சிவன் ஆகியோரைத் தீதுசீர் சிறப்பின் ஐவர்கள் என்றார். இதன் மூலம், சங்கப் புலவர்கள் இயற்கையின் காட்சியில் கடவுளரைக் கண்டார்கள் என்பதை அறியமுடிகிறது.

இவ்வாறு, சங்கப்புலவர்கள் தெளிவுடன் வரைந்து காட்டும் மேற்கட்டிய உருவங்கள் அன்றைய காலத்தில் இத்தெய்வங்கள் உருவ வழிபாட்டினை எய்திய நிலையைத்தான் குறிப்பாக உணர்த்துகின்றன எனலாம்.

அட்டானம்

சைவ சமயத்தின் முழுமுதற் கடவுளாக விளங்குபவர் சிவபெருமான். "வேதங்களில் காணப்படும் உருத்திர வணக்கம் பிற்காலச் சைவ சமயத்தின் முன்னோடியாகக் கொள்ளப்படுகிறது."[5] என்பார் ஆ.வேலுப்பிள்ளை, அப்பருடைய தேவாரத்தில் சிவனின் 'வீரட்டானம்' குறிப்பிடப்படுகிறது. அவை வருமாறு:

திரிபுரம் எரித்தவன் (திரிபுராந்தகன்)

தக்கன் வேள்வியை அழித்தவன் (தக்கசாரி)

காமனை எரித்தவன் (காமந்தகன்)

யானைத் தோலையுரித்து ஆடையாய் அணிந்தவன் (கஜாரிக கஜாந்தகன்)

கங்கையைச் சடையில் தாங்கியவன் (ஜலந்தராரி)

காலனைச் சாடியவன் (கால சங்காரன்)

அந்தகா சூரனுடைய உடலைக் கூறாக்கி அழித்தவன் (அந்தகாரி)

பிரம்மன் சிரமறுத்தவன் (பிரமசிரச் சேதனன்)

இப்புராணக் கதைகள் மக்களிடம் பிரச்சாரம் செய்யப்பட்டன. இவை இலக்கியங்களிலும் இடம் பெற்றன. அந்தவகையில் இவை பற்றிய செய்திகள் (அட்டானம்) பின்பழந்தமிழ் இலக்கியத்திலும் காணப்படுகின்றன.

திரிபுரம் எரித்தவன் (திரிபுராந்தகன்)

சிவன் திரிபுரம் எரித்த அட்டானக் கதை கலித்தொகை, பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை ஆகியவற்றில் இடம்பெற்றுள்ளது. பரிபாடலில், ஐந்தாம் பாடலிலும் திரட்டிலுமாக இரண்டு இடங்களில் இவ்வட்டானக் குறிப்பு பாடப்பட்டுள்ளது.

“ஆதிஅந்தண் அறிந்து பரிகொளுவ,
வேத மா பூண் வையத் தேர் ஊர்ந்து,
நாகம் நாண, மலைவில்லாக,
மூவகை ஆர்எயில் ஓர் அழல் - அம்பின் முளிய,
மாதிரம் அழல, எய்து அமரர் வேள்விப்
பாகம் உண்ட பைங் கட் பார்ப்பான் (பரி. 5: 25 – 27)

என்னும் இவ்வடிகளில், பிரமன் தேர்ப்பாகனாதல், வேதம் குதிரைகளாதல், இவ்வையகம் தேராதல், முப்புரம் அழித்தல், தேவர்கள் வெற்றியைக் கொண்டாட யாகம் செய்தல், அந்த யாக அவிப்பளியைச் சிவன் ஏற்றல் என்னும் செய்திகள் கூறப்பட்டுள்ளன. பரிபாடல் திரட்டில் இடம்பெற்ற,

செல் விடைப் பாகன் திரிபுரம் செற்றுழி,
கல் உயர் சென்னி இமய வில் நாண் ஆகித்
தொல் புகழ் தந்தாரும் தாம் (1: 76 – 78)

என்னும் அடிகளில் இமயமலை வில்லாதல், திருமால் நாணாதல் என்னும் கூறுகள் மட்டுமே இடம்பெற்றுள்ளன.

கலித்தொகையின் மூன்று பாடல்களில் இவ்வட்டானச் செய்தி இடம்பெற்றுள்ளது.

தொடங்கற்கண் தோன்றிய முதியவன் முதலாக,
அடங்காதார் மிடல் சாய, அமரர் வந்து இரத்தலின்,
மடங்கல் போல், சினைஇ, மாயம் செய் அவுணரைக்
கடந்து அடு முன்பொடு, முக்கண்ணான் மூஎயிலும்
உடன்றக்கால், முகம் போல ஒண் கதிர் தெறுதலின்,
சிறு அருங் கணிச்சியோன் சினவலின் அவஎயில்
ஏறுபெற்று உதிர்வன போல், வரை பிளந்து, இயங்குநர்
ஆறு கெட விலங்கிய அழல் அவிர் ஆர்இடை (2: 1 – 8)

என்னும் பாலைக்கலியின் பாடலடிகளில் பிரமன் முதலான தேவர்கள் சிவனிடம் வந்து வேண்டுதல், அவுணர்கள் தேவர்களின் எதிரிகளாய் இருத்தல், சிவன் மூன்று கோட்டைகளோடும் போர் புரிதல், சிவன் கோபங் கொண்டமையால் மூன்று கோட்டைகளும் தாக்குண்டு உதிர்தல் என்னும் அட்டானக் கூறுகள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. கலித்தொகையின் நூற்று ஐம்பதாம் பாடலில்,

இயங்கு எயில் எயப் பிறந்த எரி (150: 2)

என்னும் அடியில், அக்கோட்டைகள் மூன்றும் இயங்குவனவாய் இருந்த குறிப்பும், அவை தீயால் அழிந்த குறிப்பும் இடம்பெற்றுள்ளன. கலித்தொகையின் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடலில், முப்புரம் தீயால் அழிந்த செய்தி,

….. திரிபுரம் தீ மடுத்து (2)

என்னும் அடியால் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. திருமுருகாற்றுப்படையில் மூவெயில் அழித்தவன் என்னும் பொதுக்குறிப்பு மட்டுமே இடம்பெற்றுள்ளது. சான்றாக,

மூவெயில் முருக்கிய, முரண் மிகு செல்வன் (154)

இப்பாடலடியைக் கூறலாம்.

இதுவரை கண்ட சான்றுகளை எல்லாம் அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்க்கும் பொழுது பின்வரும் கூறுகள் இவ்வட்டானத்தில் கூறப்பட்டிருப்பது புலனாகும்:

1. அவுணர்கள் தேவர்களின் எதிரி.
2. பிரமன் முதலான தேவர்கள் சிவனிடம் வந்து வேண்டல்
3. மலை வில்லாதல் /இமயம் வில்லாதல்
4. பாம்பு நாணாதல் /திருமால் நாணாதல்,
5. பூமி தேராதல்,
6. வேதம் குதிரையாதல்,
7. மூன்று கோட்டைகளும் இயங்கும் கோட்டைகளாய் இருத்தல்,
8. சிவன் இம்மூன்று கோட்டைகளுடன் போர் புரிதல்,
9. சிவன் தீயம்பு எய்தல்,
10. தீயால் கோட்டைகள் அழிதல்
11. சிவனின் கோபத்தால் இடிவிழுந்தன போல் கோட்டைகள் உதிர்தல்,
12. தேவர்கள் வெற்றி பெறுதல்,
13. தேவர்கள் இவ்வெற்றி குறித்து யாகம் செய்தல்,
14. யாகப்பலியைச் சிவன் ஏற்றல்,

தமிழில் இடம்பெற்ற இவ்வட்டானக் கூறுகள் பலவற்றையும் உள்ளக்கிய நீண்ட கதைக்குறிப்பு வியாசர் மகாபாரத்தில்ன் கர்ணபருவத்தில் 33, 34 ஆம் பகுதிகளில் விரிவாக இடம்பெற்றுள்ளது. துரியோதனன் கூறுவதாக இக்கதைக் கூறு அமைந்துள்ளது.

மகாபாரதத்தில் இடம்பெற்ற அனைத்துக் கூறுகளும் சங்க இலக்கியத்தில் இடம்பெறாவிட்டாலும், நீண்ட இக்கதையில் இடம்பெற்ற அடிப்படைக் கூறுகள் அப்படியே தமிழிலக்கியத்திலும் குறிப்பிட்டுள்ளன. இருந்தாலும், முன்னர் பட்டியலிட்டுக் காட்டப்பட்ட தமிழ்க் கதைக் கூறுகளில் சில மாற்றம் பெற்றுள்ளன. இமயமலை வில்லாதல், பாம்பு நாணாதல் ஆகிய இரண்டும் மகாபாரதத்தில் வேறுபட்டுள்ளன. அதன்படி, மகாபாரதத்தில் (கர்ண பருவம், 34) காலமும், இறைவி சாவித்திரியும் முறையே வில்லாகவும், வில்நாணாகவும் மாறினர் என்னும் குறிப்பு வருகின்றது. இவ்விரண்டு

வேறுபாட்டைத் தவிர, தமிழிலக்கியத்தில் இடம்பெற்ற இவ்வட்டானக் கதை முழுக்க முழுக்க மகாபாரதக் கதையோடு ஒத்துள்ளது எனலாம். இதுதவிர இவ்வட்டானக் கதை, இவ்விரு இலக்கியங்களுக்கும் முற்பட்டதான இருக்கு வேதத்திலும் இடம்பெற்றுள்ளது. ஆனால், இங்கு இக்கதை அக்கினிக்கு உரியதாகப் பாடப்பட்டுள்ளது.

கங்கையைத் தலையில் தாங்கியவன் (ஜலந்தராரி)

கங்கையைச் சிவபெருமான் தன் தலையில் தாங்கிய அட்டானக் குறிப்பு பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களான பரிபாடலிலும், கலித்தொகையிலும் கூறப்பட்டுள்ளது. கலித்தொகையில்,

இமைய வில் வங்கிய ஈர்ஞ் சடை அந்தணன் (38: 1)

என்னும் குறிப்பு வந்துள்ளது. 'ஈர்ஞ்சடை அந்தணன்' என்பதற்குக் 'கங்கையான் ஈரத்தை உடையதான சடையினையுடைய இறைவன்' என்று பொருள். இக்குறிப்பு மட்டுமே கலித்தொகையில் இடம்பெற்றுள்ளது. பரிபாடலில் இவ்வட்டானம் பற்றியக் குறிப்பு சற்றே விரிவாக இடம்பெற்றுள்ளது. சான்று:

எரி மலர்த் தாமரை இறை வீழ்த்த பெரு வாரி

விரி சடைப் பொறை ஊழ்த்து, விழு நிகர் மலர் ஏய்ப்ப,

தணிவுறத் தாங்கிய தனிநிலைச் சலதாரி (9: 4 – 6)

இப்பாடலடிகளில், பிரமன் ஆகாய கங்கையைக் கீழே விழச் செய்தல், மிக எளிதாகச் சிவன் தன் சடையிலே கங்கையின் வேகத் தணியத் தாங்குதல் என்னும் இரண்டு கூறுகள் கூறப்பட்டுள்ளன.

இவ்விரு இடங்களுடன் கலித்தொகையில் கடவுள் வாழ்த்திலும் இவ்வட்டானக் குறிப்பு இடம்பெற்றுள்ளது. இச்செய்தி,

தேறு நீர் சடைக் கரந்து …..(2)

என்னும் அடியில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இதற்கு உரையாசிரியர், "பகையென்று தெளிகின்ற கங்கையின் வேகத்தைச் சடையில் ஒரு கூற்றிலே அடக்கி"[6] என உரை கூறுகின்றார். இதில் கங்கையைச் சடைக்குள் அடக்கிய செய்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

வியாசரின் மகாபாரத்தில் வனபருவத்தின் 106 –ஆம் பகுதியிலும், வால்மீகி இராமாயணத்தின் பாலகண்டத்தில் 42, 43, 44 – ஆம் பகுதிகளிலும் விரிவாக இவ்வட்டானக் கதை இடம்பெற்றுள்ளது. இராமாயத்தில், விசுவாமித்திரர் இராம இலட்சுமணருக்குக் கூறுவதாய் இக்கதை அமைந்துள்ளது. இக்கதையில், பகீரதன் (அரசன்) சிவனை நோக்கித் தவம் செய்வதும், சிவன் தோன்றுவதும் இடம்பெற்றுள்ளது. வடஆரிய மரபில் இடம்பெற்ற நீண்ட இக்கதைக்கூறு சங்கத் தமிழ் இலக்கியங்களில் இடம்பெற்றுள்ள பிரமன் கங்கையைக் கொணர்தல், சிவன் தன் தலையில் அதை ஏற்றல். சிவன் கங்கையைத் தன் சடைக்குள் அடைத்து மறைத்தல் என்னும் மூன்று கதைக்கூறுகளுக்கும் காலத்தால் முற்பட்டதாய் உள்ளது.

காலனைச் சாடியவன் (காலசங்காரன்)

எருமையின் மேல் ஏறி வந்த எமனைப் பரமசிவன் தன் சூலப்படையால் பிளந்து கொன்றார் என்ற செய்தியினைப் பாடலடிகளால் அறியலாம்:

இடரிய ஏற்று எருமை நெஞ்சு இடந்து இட்டு,
குடர் கூளிக்கு ஆர்த்துவான் போன்ம் (கலி, 101:25 – 26)
ஏற்றெருமை நெஞ்சம் வடிம்பின் இடந்து இட்டு,
சீற்றமோடு ஆர் உயிர் கொண்ட ஞான்று, இன்னன் கொல்
கூற்று….. (கலி. 103, 43 – 45)

இது மார்க்கண்டேயர் புராணத்தை நினைவூட்டுகின்றது. இவ்வாறு, வட வைதீகக் கடவுளின வீரதீரச் செயல்களைத் (அட்டானம்), தமிழ் மக்களிடம் பரப்புவதற்குக் கோயில் வழிபாடு முக்கிய கருவியாக செயல்பட்டதெனலாம்.

இயற்கையே முருகன்

பண்டைத் தமிழரால் வணங்கப்பட்ட தெய்வங்கள் குறிஞ்சிக்கு முருகனும், முல்லைக்குத் திருமாலும், மருதத்துக்கு வேந்தனும், நெய்தலுக்கு வருணனும் கடவுளர் ஆவர். இதனைக் குறிப்பிடுகின்ற தொல்காப்பிய நூற்பாவிற்கு விளக்கம் தருமிடத்து நச்சினார்க்கினியர், “குறிஞ்சி நிலத்திற்குக் குறவர் முதலியோர் குழீஇ, அவறி அயர்தற்கு வேண்டும் பொருள் கொண்டு, வெறி அயர்ப ஆகலின், ஆண்டு முருகன் வெளிப்படும்”[7] என்கிறார். தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம் ஐந்தாம் நூற்பாவில் சேயோன் (முருகன்) மலைவாழ் மக்களின் தெய்வமெனக் கூறியுள்ளார். பாறையற்ற மண் பகுதி தோன்றுவதற்கு முன்

மலைப்பகுதியே உலகத்தின் முதற் பகுதியாகக் கடலினின்று தோன்றியது என்று சிலர் கருதுவர்.[8] இக்கருத்தினை முதலாகக் கொண்டு மலைக் கடவுளாகிய முருகனே பல தெய்வங்களிலும் தொன்மையும் முதன்மையும் வாய்ந்தவர் என அறிஞர் சிலர் அறிதியிடுவர்.

தொல்காப்பியர் காலத்தில் குறிஞ்சித் திணை மக்கள் மட்டுமே சேயோனை வழிபட்டனர். ஆனால், பிற்காலத்தில் திணை வேறுபாடின்றி அனைத்து நில மக்களும் அவரை வழிபடலாயினர். வேட்டையாடுவோரும் மலையினத்தாருமாகிய குறவர்கள் பண்டைக் காலத்தே, முருகனைப் போர்க் குணமுடைய தெய்வமாக வணங்கினர். பெரும்பாலான முருகன் கோயில்கள் மலையுச்சியிலே அமைந்தன. “திருமுருகாற்றுப்படை கூறும் முருகனின் ஆறுபடை வீடுகளுள் ஐந்து, மலைமீதே உள்ளன என்பது நோக்கத்தக்கது. நீலக்கடலை நீலமயிலாகவும், அதில் எழும் காலைக் கதிரவனைச் செந்நிற முருகனாகவும் கண்டனர் என்று கா.சு. பிள்ளையவர்கள் கூறுவதாக அ. தட்சிணாமூர்த்தி குறிப்பிடுவது கருதத்தக்கது.”[9]

“சேயோன், செவ்வேள், முருகன் என்பன ஒருபொருட் கிளவிகள். முருகன் என்ற சொல்லுக்கே மணம், இளமை, இறைமை. அழகு பல பொருள்கள் காண்பார் திரு.வி.க.”[10] திருமுருகாற்றுப்படையில் வரும் ‘மணம் கமழ் தெய்வத்து இள நலம் காட்டி’ (290) என்னும் அடியே அங்ஙனம் பொருள் தொள்ளக் காரணமாகும். இவ்வடிப்படையில் முருகன் இயற்கை இன்பம் என்னும் சூழலில் நிலைத்த பேரின்பத்தின் வடிவமாக இலங்குகின்றார் என்னும் ஒரு புதுக்கருத்தனையும் புலப்படுத்தியுள்ளார் திரு.வி கலியாணசுந்தரம்.

செவ்வேளின் உருவும் திருவும்

முருகனையே பரிபாடல் செவ்வேள் எனக் குறிக்கிறது. பரிபாடலில் செவ்வேளின் முகம் முதலிய உருவும், ஊர்தி, கலம் முதலிய திருவும் பற்றிப் தெளிவாகப் பேசப்படுகிறது. பிற சங்க இலக்கிய நூல்களில் காணப்படும் முருகன் பற்றியக் குறிப்புகளை விடப் பல்வேறுபட்ட செய்திகளை திருமுருகாற்றுப்படையும், பரிபாடலும் முன்வைக்கின்றன.

மேனி

கடுவனிளவெயினனார் செவ்வேளின் நிறம் கதிரவனின் ஒளியை ஒக்கும் என்பர். கொழுந்து விட்டெரியும் தீயின் நிறத்தை செவ்வேளின் நிறத்திற்கு உவமையாக்குவார்.

ஞாயிற்று ஏர் நிறத் தகை! (பரி., 5:12)

உருவும் உருவத் தீ ஒத்தி (பரி., 19:99)

எனவரும் இவ்விரு உவமைகள் தவிர முருகனின் வண்ணத்தைச் சுட்ட வேறு உவமை காணப்படவில்லை. நக்கீரர், முருகன் சிவந்த மேனியை உடையவன் என்பதற்குச் 'செய்யன்' (முருகு.,206) என்ற சொல்லாட்சியைப் பயன்படுத்தியுள்ளார்.

தலை

ஆறுதலைகளையும், இளங்கதிர் மண்டிலம் போன்ற முகத்தினையும் உயைவன் செவ்வேள். இதனை,

…….. மூ - இரு கயந்தலை! (பரி., 5:10)

…….. முகனும்.

விரி கதிர் முற்றா விரி கடர் ஒத்தி (பரி., 19:99-100)

ஆம் மூ - இரு முகனும், முறை நவின்று ஒழுகலின்

(முருகு.-103)

என்னும் அடிகளால் தெளியலாம்.

முருகனின் ஒவ்வொரு முகமும் ஒவ்வொரு விதமான கடமையைச் செய்தது என்பதைத் திருமுருகாற்றுப்படை மிக விரிவாக விளக்கியுள்ளது (83-103) இவ்வுலகத்தைச் சூழ்ந்துள்ள புற இருளை ஞாயிறு முதலியவற்றின் வாயிலாக அகற்றி உலகம் நன்கு விளங்குமாறு செய்கிறது ஒருமுகம். முருகனின் இரண்டாவது முகம் வரம் கொடுக்கும் முகமாகும். அந்தணர் செய்யும் வேள்வியைப் பாதுகாக்கும் முகம் மூன்றாவது முகம். நான்காவது முகம், வீடுபேற்றை உணராதவர்களுக்கு உணர்த்தித் திங்கள் ஒலி போலத் திசைவிளங்கச் செய்யும் முகம். அசுரரை அழித்துக் களவேள்வி செய்யும் முகம் ஐந்தாவதாகும். ஆறாவது முகம், குறமகள் வள்ளியோடு பொருந்தி மகிழ்வோடு நகைபுரியும் முகமாகும். இவ்வாறு ஆறுமுகங்களின் இயலபுகளை விளக்கியுள்ளார் நக்கீரர்.

கைகள்

செவ்வேள் தன் பன்னிரு கைகளிலும் பன்னிரு படைகளைக் கொண்டுள்ளார் என்பதைப் பின்வரும் அடிகளால் உணரலாம்:

மறியும், மஞ்ஞையும், வாரணச் சேவலும்,

பொறி வறிச் சாபமும், மானும், வாளும்,

செறிஇலை ஈட்டியும், குடாரியும், கணச்சியும்,

தெறு கதிர்க் கனலியும், மாலையும், மணியும்,

வேறு வேறு உருவின் இவ் ஆறு இரு கைக் கொண்டு (பரி., 5:64-68)

மேலும், முருகனின் பன்னிரு கைகளும் முறையே ஆறு முகங்களுக்கு ஏற்ற வகையில் தொழில்களைச் செய்கின்றன. இதனை,

விண் செலல் மரபின் ஐயர்க்கு ஏற்றியது

ஓரு கை, உக்கம் சேர்த்தியது ஒரு கை

நலம் பெறு கலிங்கத்துக் குறங்கின்மிசை அசை இயது ஒருகை,

அங்குசம் கடாவ ஒருகை் இருகை

ஐ இரு வட்டமொடு எ.்.கு வலம் திரிப்ப ஒருகை

மார்பொடு விளங்க, ஒருகை

தாரொடு பொலிய் ஒரு கை

கீழ் வீழ் தொடிபொடு மீமிசைக் கொட்ப, ஒரு கை

பாடு இன் படு மணி இரட்ட் ஒரு கை

நீல் நிற விசும்பின் மலிதுளி பொழிய, ஒரு கை

வான் அரமகளிர்க்கு வதுவை சூட்ட்

ஆங்கு அப் பன்னிரு கையும் பாற்பட இயற்றி (முருகு.,107-118)

என்னும் பாடலடிகளால் தெளியலாம். ஆவர்தம் முந்நான்கு தோளும் முழவினை ஒக்கும் (பரி., 5:11 முருகு.,215). ‘‘முருகனது போறிவையும் பேராறிறலையும் புலப்படுத்தவே, ஆறுதலைகளையும் பன்னிரு கைகளையும் உடையராக அவரை உருவகஞ் செய்தள்ளனர்’’[11] என்கிறார் மறைமலையடிகள்.

மார்பு

மலையை ஒப்ப ஆற்றலும் அகலமும் கொண்டது செவ்வேளின் மார்பு. அதில், வாளால் வெட்டப்பட்ட வீரத் தழும்புகள் உள்ளன. போரை வென்றடுக்கிய செவ்வேள் மார்பினை, சந்தனம் முதலிய நறுமணப் புகை கமழ மலர் மாலையும் முத்து மாலையும் அணி செய்கின்றன. இதனை,

ஊழ் ஆரத்து ஓய் கரை நூக்கிஈ புனல் தந்த
காழ் ஆரத்து அம் புகை சுற்றிய தாரி மாரிபின்,
கேழ் ஆரம் பொற்ப வருவானைத் தொழாஅ (பரி., 9:27-29)
முண்டு அமரி கடந்த நின் வென்று ஆடு அகலத்து (முருகு.,272)

என்னும் பாடலடிகளால் அறியலாம்.

அடி

முருகன் தன் அடிகலில் மயில் தோகையால் அழகு செய்யப்பட்ட தோலாலான அடையற் செருப்பினை அணிந்துள்ளான் (பரி., 21:3-7). இவ்வாறு, மிதியடியைப் புனைந்துரைத்தல் நல்லச் சுதனார் பாடல் ஒன்றில் மட்டுமே காணப்படுகின்றது.

அணியும், ஆடையும்

முருகனின் திருவுருவத்தில் சிவந்த ஆடை விளங்கியது (பரி., 19:97 ˙ முருகு.,206). ஆரைக்கச்சையை அணிந்தவர் (முருகு.,208), அரைக்கச்சையின் மேல் உடுத்திய ஆடை நிலத்தளவும் தொங்கிப் புரளும் வண்ணம் திரிந்தவரி (முருகு.,217) ˙ வீரக்கழலை அணிந்தவர் (முருகு.,208) ˙ ‘தொடி’ என்னும் அணியைத் தோளில் அணைந்தவா் (முருகு.,211) அவரி பசும் பூணினையும் முத்தாரத்தினையும் அணிந்தவா் (முருகு.,104 ˙பரி.,19:97) எனப் பின்பழந்தமிழ் நூல்கள் வழி அறியலாம்.

மாலை

கடப்பந்தாரும் முத்தாரமும் அவர்தம் மார்புக்கு அழகு செய்கின்றன. தலையில் கண்ணியும் சூடியுள்ளார். அவருடைய உடையை ஒப்பவே, மாலையும் சிவந்துள்ளது. முருகனுக்கு உரியது கடம்பு. ஆதலால், பெரும்பாலான புலவர்கள் அவரைக் கடப்பந்தாரி சூடியவராகவே பாடியுள்ளனர். வெட்சி மாலையைச் சூடியவராகவும் சில இடங்களில் காட்சி தருகின்றார் என்பதை,

இருள் படப் பொதுளிய பராரை மராஅத்து
உருள் பூந் தண் தாரி புரளும் மாரிபினன் (முருகு.,10-11)
…… கடர்ப் பூங் காந்தட்
பெருந் தண் கண்ணி மிலைந்க சென்னியன் (முருகு.,43-44)

உடையும் ஒவியலும் செய்யை (பரி., 19:97)

உருள் இணர்க் கடம்பின் ஒலி தாரோயே (பரி., 5:81)

பூண்டதை – கருளுடை வள்ளிஇடை இமுபு இழைத்த

உருள் இணர்க் கடம்பின் ஒன்றுபடு கமழ் தார் (பரி.,21˙10-11)

……. செச்சைக் கண்ணியன் (முருகு.,208)

என்ற பாடலடிகள் விளக்குகின்றன.

படைகள்

செவ்வேளைப் பாடிய புலவரெல்லாம் அவர்தம் வேற்படையினையும் சூரபதமனை அழித்ததையும் மறக்கவே இல்லை எனலாம். பின் பழந்தமிழ் நூல்களில் வேல் என்ற சொல் 'சுடர்ப் படை' (பரி., 14:18),'ஏந்திலை' (பரி., 17:2), 'சுடர் இலை நெடுவேல்' (முருகு.,46), 'எ.்.கு' (பரி., 9:79 ˙முருகு.,111), 'செவ்வேற்' (முருகு.,61 ˙ கலி.,93:26) என்னும் பல்வேறு பெயர்களால் வழங்கப்பெற்றுள்ளது. ஆவ்வேல் சூரபதுமனையும் அவன் சுற்றமாகிய அவுணர்களையும் ஒழித்தது. சூரபதுமன் மாமரமாகவும் கிரெளஞ்ச மலையாகவும் வடிவமெடுத்து வந்தபோது வெட்டி வீழ்த்தி உடைத்தெறிந்ததும் அவர் வேற்படையாகும் (கலி.,27:15-16˙ பரி., 5:3-10˙ முருகு.,45-46:57-61)

அப்படையின் வினை நோக்கி, 'மறவேல்' எனநும் 'ஔிவேல்' (பரி., 21:66), 'சுடர்இலை நெடுவேல்' (முருகு.,46) என்றும் புகழ்ந்துள்ளனர். பகைவரைக் குத்தியதால் இரத்தம் தோய்ந்திருந்த அவ்வேற் படையும் பவழக் கொடி நிறத்தைக் கொள்ளும் (பரி., 19:98) என ஒரு புலவர் பாடியுள்ளார். முருகனின் வேல் மீது ஒருவன் பொய்ச்சூள் உரைப்பானாமின் அது அவனைத் துன்புறுத்தும் என்ற நம்பிக்கை இருந்தது என நல்லந்துவனார் பாடல் அறிவிக்கின்றது (பரி., 8:65-66). இவ்வேற்படை தவிர அக்கினி, இந்திரன், யமன் முதலியவர்கள் பரிசாகக் கொடுத்த வேறு பதினொரு படைகளும் முருகனிடம் இருந்தன. (பரி., 8:63-68)

கொடி

சேவலும் மயிலும் எழுதிய கொடிகளே முருகனுக்கு உரியன. முருகனுக்கு இவ்விரு கொடிகளும் உரியவாதலைப் பின்பழங்கமிழ் நூல்கள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. சான்றாக,

மணிநிற மஞ்ஞை ஓங்கிய புட்கொடி (பரி., 17:48)

பல்பொறி மஞ்ஞை வெல்கொடி அகவ (முருகு.,122)

புகரி இல் சேவல்அம் கொடியன் (முருகு.,210-211)

முாண்தலைக் கொடியொடு.........(முருகு.,227)

ஊர்தி

யானையையும், மயிலையும், ஆட்டுக்கிடாவையும் வாகனமாக உடையவர் செவ்வேள் (பரி.,19:28:8:67 ˙முருகு.,78-82:210), கடுவனிளவெமினனாரும், நல்லழிசியாரும், நக்கீரரும் பாடிய பாடல்களால் றானை ஊர்தியின் பெயர் ‘பிணி முகம்’ என்பதை அறியலாம். இதனைக் கீழ்வரும் அடிகள் உணர்த்துகின்றன:

சேய் உயர் பிணிமகம் ஊர்ந்து, அமர் உழக்கி (பரி.,5-2)

பிணிமுகம் ஊர்ந்த வெல் போரி, இறைவ! (பரி.,17-49).

ஓடாப் பூட்கைப் பிணிமுகம் வாழ்த்தி (முருகு.,247)

முருகன் வீற்றிருக்கும் பரங்குன்றமே குன்றம் பூதனாருக்கு அவர்தம் யானை ஊர்தியாகக் காட்சியளிக்கிறது(பரி.,18:22-27). இவ்வூர்திக்கும் பூசனைகள் புரிந்து ஆராதனை செய்து பெண்டிர் வழிபடுவரி. திருமாலுக்குக் கருடன் கொடியாகவும் ஊர்தியாகவும் பயன்படுவதுபோவவே, முருகனுக்கு மயிலும் இருவகையிவ் பயன்படுகறது என்பதை அறியலாம்.

இவ்வாறு, பார்ப்பனியக் கைவண்ணத்தால் ஆறுமுகமும், பன்னிரு கைகளும், வேலும், மயிலும் கொண்ட கந்தனாக முருகன் வருணிக்கப்பட்டான் என்கிறார் ராஜ்கௌதமன்.[12]

முருக வழிபாடு

தமிழர் சமய வரலாற்றில் முருகு வழிபாடு இரண்டு தளங்களில் இயங்கியதை அறியமுடிகின்றது. ஓன்று தமிழ் மரபிற்குட்பட்ட முருக வழிபாடு. இரண்டாவது தமிழ் மரபும் வைதீக ஆரிய மரபும் இணைந்து செறிவற்ற நிலையில் காணலாகும் முருக வழிபாடு.

சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கியங்களான முன் பழந்கமிழ் நூல்கள் காட்டும் முருகன் குறித்த செய்திகளும் வேலன் வெறியாடல் குரவையாடல் முதலியனவும், கலித்தொகையும், பரிபாடலும், திருமுருகாற்றுப்படையும் பதிவு

செய்திருக்கும், காதலர் தம் முருக வழிபாட்டு முறைகளும் தமிழ்ப் பண்பாட்டுத் தளத்தில் நிகழ்த்தப் பெற்ற முருக வழிபாடுகளாகும். சங்க காலத்தின் இறுதியிலிருந்த இம்முருக வழிபாட்டில் வைதீக ஆரிய மரபுகள் சேர்ந்தன எனலாம்.

திருப்பரங்குன்ற முருகனை மதுரை மக்கள் வழிபட்ட வருணனைகள் உள்ளன. திருப்பரங்குன்றில் இருவகை வழிபாட்டு முறைகள் வருணிக்கப்படுகின்றன. கோயிலில் சிலை உருவில் செவ்வேளை வழிபட்ட செய்தியோடு, கோயிலுக்கு வெளியே கடம்ப மரத்தடியில் வேலன் வெறியாட, பொதுமக்கள் வேலையும், கடம்ப மரத்தையும் வழிபட்டதும் கூறப்பட்டுள்ளது. மேலும், முருகனுக்குக் குரவைக்கூத்து ஆடிய செய்தியும் காணப்படுகின்றன.

குரவையாடி முருகனை வழிபடல்

வேலன் தொடுத்த கண்ணியை மகிழ்வோடு சூடிக்கொண்ட முருகப்பெருமானின் உள்ளம் மகிழும்படி, கொடிய தொழிலைச் செய்யும் குறவர்கள், தேனாலாகிய கள்ளின் தெளிவைத் தமது சுற்றத்தாருடன் உண்டு மகிழ்ந்து, தொண்டகப் பறையின் தாளத்திற்கு ஏற்ப குரவைக் கூத்து ஆடிய செய்தியைப் பின்பழந்தமிழ் நூல்கள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

பைங்கொடி, நறைக் காய்இடை இடுபு, வேலன்
அம் பொதிப் புட்டில் விரைஇ, குளவியொடு
வெண் கூதாளம் தொடுத்த கண்ணியன;
நறுஞ் சாந்து அணிந்த கேழ் கிளர் மார்பின்,
கொடுந் தொழில் வல் வில் கொலைஇய கானவர்
நீடு அமை விளைந்த தேக் கட் தேறல்
குன்றகச் சிறுகடிக் கிளையுடன் மகிழ்ந்து,
தோண்டகச் சிறு பறைக் குரவை அயர (முருகு.,190-197)
வரை உறை தெய்வம் உவப்பு, உவந்து
குரவை தழீஇ யாம் ஆட (கலி.,39:27-28)

குறத்தியர், தலைமகனுக்கும் முருகனுக்கும் ஏற்பப் பாடுகின்ற வள்ளைப்பாட்டில் முருகளின் பெருமை புலப்பட்டு நிற்கின்றது. சான்று:

கூற்றம் வரினும் தொலையான, தன் நட்டார்க்குத்
தோற்றலை நாணாதோன் குன்று(கலி.,43:10-11)

மாறு கொண்டு ஆற்றாரி எனினும், பிறர் குற்றம்
கூறுதல் தேற்றாதோன் குன்று (கலி.,43:18-19)
இன்மை உரைத்தார்க்கு அது நிறைக்கல் ஆற்றாக்கால்,
தன் மெய் துறப்பான் மலை (கலி.,43:26-27)

இதில், முருகனின் பெருமையைக் காணலாம். மேலும், முருக வணக்கம் பற்றி குறிப்பு குறிஞ்சிக்கலியில் கீழ்வருமாறு காணப்படுகின்றது:

கொடிச்சியர் கூப்பி வரை தொழு கை போல்
……. இடுக்கண் தவிரப்பான் மலை (கலி.,40:11-14)
ஐயனை ஏத்துவாம் போல ……..(கலி.,43:5)

கந்து வடிவில் முருக வழிபாடு

'கந்தழி' என்பது மரம் அல்லது மரத்துண்டு என்பதைக் குறிக்கும். பண்டைய மக்கள் முருகனைக் கந்து வடிவில் வழிபட்டனர் எபைதற்கும் சில சான்றுகள் உள்ளன.

தேம் படு மலர், குழை, பூந் துகில், வடிமணி,
ஏந்து இலை சுமந்து; சாந்தம் விரைஇ,
விடை அரை அசைத்த, வேலன், கடிமரம்
புரவினர் உரையொடு பண்ணிய இசையினர்,
விரிமலர் மதுவின் மரம் நனை குன்றத்து-
கோல் எரி, கொளை, நறை, புகை, கொடி, ஒருங்கு எழ-
மாலை மாலை, அடி உறை இயைநர்
மேலோர் உறையுளும் வேண்டுநர் யாஅர்? (பரி.,17:1-8).

என வரும் பரிபாடல் முருகன் கந்துவடிவில் வழிபடப் பெற்றமையை ஒருவாறு விளக்கும். மக்கள் தேம்படு மலர்களையும், குழைகளையும், துணிகளையும் சுமந்து வந்து வழிபட்டனர். கடம்ப மரத்தின் அடிப்பகுதியில் பலியிடுவதற்காக ஓர் ஆடு கட்டப்பெற்றுள்ளது. தீவர்த்திகள் எரிந்தன; உணவும் மதுவும் படைக்கப்பெற்றன. முருகன் உறையும் கடிமரம் வழிபடப்பெற்றது. கடிமரம் என்பது தெய்வம் உறையும் மரம் எனப் பொருள்படும்.

கடம்ப மரத்தின்கண் உறையும் தன்மையன் முருகன் என்பதற்குப் பல்வேறு சான்றுகள் உள்ளன. 'கடம்பு அமர்ந்து'(பரி.,19:2) எனவும், 'கடம்பு அமர் அணி நிலை' (பரி.,19:104) எனவும், 'கடம்பர் செல்வன்' (முருகு.,225) எனவும் வரும் இலக்கிவடிகள் மேலதற்குச் சான்றுகளாகும். மேலும், 'ஆலமும் கடம்பும் நல்யாற்று நடுவும்' என்னும் பரிபாடல் அடி (4:67) முருகன் உறையும் இடமாக ஆலமரத்தைக் குறிப்பிடுகின்றது.

அதுமட்டுமல்லாமல், தினையையும் மலரையும் பரப்பி வைத்து மறிஅறுத்து கோழிக்கொடியை நட்டு வழிபடும் ஊர் விழாக்களிலும், அன்பர்கள் துதித்து வழிபட விரும்பிச் செல்லும் இடங்களிலும், வேலன் இழைத்த வெறியாடு களத்திலும், காட்டிலும், சோலையிலும், ஆற்றிடைக் குறையிலும், ஆற்றிலும், குளத்திலும், நான்கு தெருக்கள் கூடும் சதுக்கத்திலும், வேறு சந்திகளிலும், கடம்ப மரத்திலும், மன்றத்திலும், பொதியிலிலும், கந்துடைய இடங்களிலும் முருகன் உறைவான் என்பதனைப் பின்வரும் திருமுருகாற்றுப்படைப் பாடலடிகள் விதந்தோதுகின்றன:

சிறு தினை மலரொடு விரைஇ, மறி அறுத்து,
வாரணக் கொடியொடு வயிற் பட நிறீஇ,
ஊர் ஊர் கொண்ட சீரகெழு விழவினும்,
ஆர்வலர் ஏந்த மே வரு நிலையினும்,
வேலன் தைஇய வெறி அயர் களனும்,
காடும் காவும், கவின் பெறு துருத்தியும்,
யாறும் குளனும், வேறு பல் வைப்பும்,
சதுக்கமும் கந்தியும், புதுப் பூங் கடம்பும்,
மன்றமும் பொதியிலும், கத்துடை நிலையிலும்

இதன் மூலம், முருகன் உறையும் பல்வேறு இடங்களை அறியலாம்.

வேலன் வழிபாடு

பரிபாடலில் வேலன் வழிபாட்டைப் பற்றிய குறிப்பு மட்டுமே காணப்படுகிறது.

காஅய் யடவுட் சேஎய் செவ்வேள்!
சால்வ தலைவ எனப் பேஎ விழவினுள்,

வேலன் ஏத்தும் வெறியும் உளவே:
அவை வாயும் அல்ல, பொய்யும் அல்ல,
நீயே வரம்பிற்று இவ்வுலகம் ஆதலின்:
சிறப்போய் சிறப்பு இன்றிப் பெயர்கவை,
சிறப்பினுள் உணர்வு ஆகலும்,
பிறப்பினுள் இழிபு ஆகலும்,
ஏனோர் நின் வலத்தினதே (5:13-21)

இதனைப் இப்பாடலடிகள் விளக்குகின்றன.

வேலன் வழிபாடு இழிந்த வழிபாடு எனல்

மேற்காட்டிய பரிபாடல் அடிகளில் வேலனுடைய வெறியாடல் வாய்மையல்ல; ஆயினும் அதில் முருகன் வெளிப்படுதலால் அவ்வெறியாடல் பொய்யுமல்ல என்று கூறப்பட்டுள்ளது. 'பேஎ விழவு' என்று தாழ்த்திக் கூறப்பட்டு அவனேத்தும் ஆடல் மெய்யல்ல என்று கூறப்பட்டுள்ளது. வேலன் வழிபாடு, இழிந்த வழிபாடு என்று பரிபாடல் காலத்தில் கருதப்பட்டது என்பது தெரிகிறது.

பரிபாடலில், வேத வழக்கோடு ஒட்டிய வழிபாடே போற்றப்பட்டது. திருமுருகாற்றுப்படையில் கூறியது போல, வேலன் வழிபாடு பரிபாடலில் விதத்து கூறப்படவில்லை. 'பேஎ விழவினும்' என்ற வழக்கே, வேலன் வழிபாட்டை இழிவாகக் கருதினதைக் காட்டுகின்றது. வேலன் வழிபடும் முருகனாகவும் திருவேரகத்தில் அந்தணர் வழிபடும் முருகனாகவும் திருமுருகாற்றுப்படையில் கூறப்பட்டுள்ளான். பரிபாடலில் வைதீக வழிபாடே பெரும்பாலும் கூறப்பட்டுள்ளது. வேலன் வழிபாடு வழக்கமாகக் கூறப்படவில்லை.

மேற்காட்டிய அடிகளில் கோயிலுக்கு வெளியே நடந்த முருக வழிபாட்டில் 'காஅய் கடவுளின்' மதன் செவ்வேள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இதனை உரையாசிரியர்கள் சிவனென்று பொருள் கொள்வர். வேலனது வாழ்த்து உண்மையும் அல்ல, பொய்யும் அல்ல என்று ஆசிரியர் கூறுகிறார். அவர் செவ்வேளின் பிறப்புக் கதையை விரிவாகச் சொல்லி உண்மையென்று கூறுகிறார். முருகன் பற்றிய பிறப்புக் கதைகள் பரிபாடலுக்கு முந்திய வடமொழி இலக்கியத்தில் ஏராளமாக உள்ளன. மேலும், "தமிழ் நாட்டில் முருக வணக்கத்திற்குத் தோற்றமாமிருந்தது வேலன் வெறியாடல். இது ஓர் இனக்குழு வெறியாட்டு முறையாகும்"[13] என்று குறிப்பிடுகிறார் வானமாமலை.

வடமொழிப் புராணங்களில் அக்கினி முக்கியத்துவம் இழந்து ருத்திரன் முக்கியத்துவமடைந்த பொழுது, பிற்காலப் புராணங்கள் அக்கினியின் புதல்வனான ஸ்கந்தனை ருத்திரனின் மகனாக்கின. 'ஒரே கடவுள்' என்ற கொள்கை வடநாட்டுச் சமயங்களில் தோற்றம் பெற்ற பொழுது ருத்திரன், சிவனது கூறாகவும் கருதப்பட்டான். சிவனது மகனாக ஸ்கந்தனும் கருதப்பட்டனர்.

இந்நிலையிலேயே வேலன் வழிபாட்டில் முருகன் 'காய் கடவுள் சேய்' என்று கூறப்பட்டான். காய் கடவுள் என்ற சொற்றொடருக்கு அக்கினியென்று பொருள் கொள்ளுதலே சரி. வடமொழிப் புராணத்தில் அக்கினியின் மகனாக கருதப்பட்ட ஸ்கந்தனை வேலன் 'காஎய் கடவுள் சேஎய்' என்று வாழ்த்துகிறான் எனலாம். இது வடமொழி மரபின் தாக்கம் எனலாம்.

கடுவன் இளவெயினனார் வேலன் வழிபாட்டை வெறுப்போடு நோக்குவதற்குக் காரணம், அவரது முருக வடிவத்திற்கும் கருத்திற்கும், வேலன் வணங்கும் கரம், விலங்கு வணக்கத்திற்கும், முருகன் தீக்கடவுளின் மகன் என்ற பழைய கருத்திற்கும் வேற்றுமை இருப்பதேயாகும். 'காய் கடவுள்' என்று அக்கினியை வேலன் குறிப்பிடுகிறான். அக்கினி அக்காலத்தில் சிறு தெய்வமாகக் கருதப்பட்டான். எனவேதான், "தம் பாடலில் பெரிய தெய்வத்தின் மகனாக முருகனைக் கூறியிருக்க, வேலன் முருகனது பிறப்பை இவ்வாறு கூறுகிறானே என்று புலவர் கருதியிருக்க வேண்டும்"[14] என்ற வானமாமலையின் கூற்று இங்கு நோக்கத்தக்கது.

திருமுருகாற்றுப்படையில், குறுமகள் வெறியாட்டு நிகழ்த்தியமை, (227-237) சற்று விரிவாகப் பாடப்பட்டுள்ளது. ஆரியக் கந்தனின் கூறுகளை முருகன் தாங்கிக் கார்த்திகேயனாக மாறிய சங்க இறுதிக் காலப் பகுதியைச் சார்ந்த திருமுருகாற்றுப்படை வெறியாட்டையும் அது பெண்களால் நிகழ்த்தப்பட்டதையும் பின்வரும் அடிகளில் காட்டுகிறது:

நளிமலைக் சிலம்பில் நல் நகர் வாழ்த்தி.
நறும் புகை எடுத்து, குறிஞ்சி பாடி,
இமிழ் இசை அருவியொடு இன் இயம் கறங்க,
உருவப் பல் பூத் தூஉய், வெருவரக்
குருதிச் செந் தினை பரப்பி, குறமகள்

முருகு இயம் நிறுத்து, முரணினர் உட்க,
முருகு ஆற்றுப்படுத்த உரு செழு வியல் நகர்-
ஆடு களம் சிலம்பப் பாடி (238-245)

இப்பாடலடிகளின் மூலம், வெறியாடும் இடம் அச்சம் தரத்தக்கதாய் இருந்தது. இங்கே முருகனை எழுந்தருளச் செய்வதற்குப் பலவகையான அலங்காரங்கள் செய்து படையல்கள் வைத்துப் பலவகையான இசைக் கருவிகளை ஒலிக்கச் செய்து வழிபட்டனர். வெறியாடுகளத்தில் கோழிக் கொடியை ஏற்றி வைத்தனர். வழிபடுவதற்குறிய மந்திரத்தைக் கூறி, மலர்களைத் தூவினர். இருவேறு ஆடைகளை உள்ளும், புறமுமாக உடுத்திக்கொணடனர். சிவந்த நூலால் கையில் காப்புக் கட்டிக் கொண்டனர். ஆட்டுக்கிடாயினது குருதியோடு பிசைந்த தூய வெள்ரிசியைப் பலியாக இட்டனர். பல வகையான சோற்றுப் படையல்களையும் கூடைகளில் பரப்பி வைத்தனர். மஞ்சளையும் சந்தனத்தையும் தெளித்தனர். செவ்வலரி மாலையையும், பிற மாலைகளையும் இணையாக அறுத்துப் பந்தலில் தொங்கவிட்டனர். முலைப்பக்கத்து ஊர்களெல்லாம் பசியும் பிணியும் பகையும் நீங்கி மழையும் வளனும் பெருகுமாறு வாழ்த்தினர் என்ற செய்திகள் கிடைக்கப்பெறுகின்றன. இவ்வாறாக வழிபாடும் வாழ்த்துமாய்க் குறவர் குடியிருப்புக்களில் குறமகளிர் வெறியாடலைச் செய்து முருகப்பெருமானை வழிபடும் திறம் பேசப்படுகிறது.

செவ்வேளின் பெயர்கள்

அழகு, இளமை, மணம் என்றெல்லாம் பொருள்படும் முருகு என்னும் சொல்லிருந்து வந்த முருகன் பெயர் பரிபாடல் உட்பட எல்லாச் சங்க இலக்கியங்கலிலும் பயின்று வந்துள்ளது. விழைவு எனப் பொருள்படும் ‘வேள்’ (பரி.,8:61) எனுஞ் சொல் அடைசேர்ந்து ‘நெடுவேள்’ (பரி.,3:37; முருகு.,273), ‘வேல்வேல்’ (பரி.,18:26),’செவ்வேல்’ (பரி.,5:13; திரட்டு,11) எனப் பரிபாடலில் காணப்படும் ‘செவ்வேல்’ என்னும் பெயர் பரிபாடலில் மட்டும்தான் வந்துள்ளது. அதனால்தான், முருகன் பற்றிய பாடல்களைச் செவ்வேல் என்ற தலைப்பில் பரிபாடலில் அமைத்தனர் எனலாம்.

முருகனைக் குறிக்கும் பழைய சொல்லான ‘சேயோன்’ என்பதனைத் தொல்காப்பியத்தில் காணலாம். இச்சொல் விகுதியின்றிச் ‘சேய்’ எனப் பரிபாடலிலும் (பரி: 6:69, 5: 54), திருமுருகாற்றுப் படையிலும் (61: 271) வந்துள்ளது. ‘சேஎய்’ என்பது செம்மை, மகன் என்ற இருபொருளிலும் பரிபாடல்

மற்றும் திருமுருகாற்றுப்படையில் பயின்று வந்துள்ளது. 'காஅய் கடவுட் சேஎய்' (பரி.5:13) என்னும் அடியில் சேய் என்பது மகனைக் குறிக்கும். 'சேஎய் குன்றம்' (பரி.6:69), 'செவ்வேற் சேஎய்' (முருகு.61) என்பதில் சேய் செந்நிறமுடைய செவ்வேளைக் குறித்தது. சேயோன் என்பது செந்நிறமுடையான் எனப் பொருள்படும். இது செய்யோன் என்பதினின்றும் பிறந்தது. நச்சினார்க்கினியர் செய்யவன் என்பதே சேயோன் என நீண்டிருக்க வேண்டும் எனக் கருதுவர்.[15] இவ்வாறு, 'மனம், மொழி, மெய் உலகுகளைக் கடந்து சேய்மையில் நிற்றலான் முருகன் சேயோன் எனப்பட்டான் எனக் கருத்துரைப்பர்'[16] இரா. சாரங்கபாணி.

முருகன் நீண்டிருத்தலின் 'நெடுவேள்' (பரி.21:50, முருகு 273) என்றும் 'நெடியன்' (முருகு.211) என்றும் பெயர் பெற்றான். இளமையாயிருத்தலின் 'குமரன்' (பரி.9:82) என்றும், திருமாலுக்கு மருமகனாயிருத்தலால் 'மாஅல் மருகன்' (பரி.19:57) என்றும், சிவபெருமானுக்கு மகனாதலால் 'காஅய் கடவுட் சேய்' (பரி:5:12) என்றும் முருகனுக்கு வேறு பல பெயர்களும் உள்ளன. வேலன் ஆடும் வெறியாட்டத்தை ஏற்றுக் கொள்வதால் 'வெறி கொண்டான்' (பரி.9:44) என்றும் முருகன் அழைக்கப்பட்டான். இவ்வாறு முருகனுக்கு வழங்கும் செவ்வேள், மால்மருகன் என்னும் பெயர்கள் பரிபாடலின் உள்ளனேயன்றி திருமுருகாற்றுப்படையில் இல்லை.

எனவே செவ்வேட்கு முருகன், சேய், வேள், நெடுவேள், வேல்வேள், நெடியன், குமரன், மாஅல் மருகன், காஅய் கடவுட் சேஎய், வெறிகொண்டான் எனப் பல பெயர்களிருக்கும் உண்மையான அதன் வழி உருவவழிபாடு நிகழ்ந்ததையும் பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் வழி அறிய முடிகின்றது.

வேள்வி

சங்ககாலத்தில் வேதங்களை ஓதும் பார்பணர்களும், வேள்வி செய்யும் பார்ப்பனர்களும் தமிழக மையப் பகுதிகளில் தங்களுடைய தனித்த அடையாளங்களோடும், பண்பாட்டு அம்சங்களோடும் வாழ்ந்தார்கள். வேள்வி செய்வதுதான் பிறரிடமிருந்து, பார்ப்பனரை வேறுபடுத்திக் காட்டும் தொழிலாகும். வேள்வி செய்த பார்ப்பனர் 'வேதியர்' (பரி, 11:84) எனப்பட்டனர். யாகம் செய்த பார்ப்பனர்கள் 'புரிநூல்' (பரி., 11:79) என்ற பூணூலை அணிந்திருந்தார்கள். மந்திர விதிகளின் முறைப்படி அந்தணர் வேள்வி செய்தனர் என்பதை,

மந்திர விதியின் மரபுளி வழாஅ

அந்தணர் வேள்வி ...... (முருகு., 95-96)

என்னும் அடிகளால் தெளியலாம். வேள்வி செய்கின்ற களங்களுக்கு மக்கள் சென்று ஆங்கு நிகழும் காட்சிகளைக் காணுதலும், வழிபடுதலும் உண்டு என்பதை,

வேள்வியின் அழகு இயல் விளம்புவோரும் (பரி.19:43)

என வரும் அடியால் அறியலாம்.

வேதமுறைப்படி தீயை மூட்டி அதில் நெய் முதலியவற்றைச் சொறிந்தார்கள் (பரி: 2: 63-64) என்பதையும், வேள்விக்குரிய பசுமை பலியாக இட்டார்கள் (பரி., 2:62) என்பதையும் அறிய முடிகிறது. மேலும், பரிபாடலில் திருமால் வேள்வியின் உருவமாக வெளிப்படுதல் வருணிக்கப்பட்டுள்ளது. சான்று:

செவ்வாய் உவணத்து உயர் கொடியோயே!

கேள்வியுள் சிளந்த ஆசான் உரையும்,

படிநிலை வேள்வியுள் பற்றி ஆடு கொளலும்,

புகழ் இயைந்து இசை மறை உறு கனல் முறை மூட்டித்

திகழ் ஒளி ஒண் சுடர் வளப்பாடு கொளலும்,

நின் உருபுடன் உண்டி,

பிறர் உடம்படுவாரா

நின்னொடு புரைய

அந்தணர் காணும் வரவு (பரி., 2:60-68)

இப்பாடலடிகளில் பொதிந்த கருத்தைப் பின்வரும் உ.வே. சாமிநாதையர் அவர்களின் பொருட்சுருக்கப் பகுதியால் உணரலாம்:

“கருடக் கொடியை உடையோய், வேள்வியாசானது உரை நின் உருவம்: வேள்விக்குரிய பசுவைக் கொல்லல் உருவாகிய நினக்கு உணவு, வேள்வித்தீயை முறையாக மூட்டிச் சுடரினது பெருக்கத்தை உண்டாக்கிக் கோடல் அந்தணர் காணுகின்ற நின் வெளிப்பாடு: கடவுள் இல்லை என்பாரும் அதுகண்டு உண்டென்பர்,”[17] முருகப் பெருமானின் ஆறுமுகங்களுள் ஒன்று வேதவிதிப்படி செய்கின்ற அந்தணர் யாகங்களில் தீங்கு வராதபடி நினைக்கும்

என்றும், மற்றொரு முகம் அறிய நூற்பொருள்களை ஆராய்ந்து முனிவர் இன்புறும்படி ˙திசைகளை விளங்கச் செய்யும் என்றும் கூறுகிறார் நக்கீரர். இதனை,

.... ஒரு முகம்
மந்திர விதியின் மரபுளி வழாஅ
அந்தணர் வேள்வி ஓர்க்கும்மே ஒரு முகம்
எஞ்சிய பொருள்களை ஏமுற நாடி,
திங்கள் போலத் திசை விளக்கும்மே (முருகு., 94-98)

என்று வரும் அடிகளால் அறியலாம்.

முருகப்பெருமான் வீற்றிருக்கும் திருப்பரங்குன்றத்தில் வேள்வி வழிபாடு மிகுதியாக நடைபெற்றதைப் பரிபாடல் ஒன்று கற்பனை முறையில் தருகிறது. முருகன் உறையும் திருப்பரங்குன்றத்தின் பெயரும் புகழும் எங்கும் பரவவே, அதன் சிறப்பு மேலும் வளர்ந்தது. எனவே, மக்கள் திரண்டு பூசை போன்றவைகளைச் செய்யத் தொடங்கினர். பூசையின் போது எழுகின்ற அகிற்புகையும், வேள்வியின் புகையும் ஆகாயத்தில் மேலே மண்டி எழுகின்றன. வானுலகு வரையிலும் புகை செல்ல, அங்கு உறையும் தேவர்களும் புகை தம் கண்களை வந்து முட்டுகையினால் இமை முகிழ்த்து விலகி வேறிடம் செல்வார்கள் என்பதை,

வசை நீங்கிய வாய்மையால், வேள்வியால்,
திசை மாறிய குன்று அமர்ந்து ஆண்டு ஆண்டு
ஆவி உண்ணும் அகில் கெழு கமழ் புகை
வாய் வாய் மீ போய், உம்பர் இமைபு இறப்ப
தேயா மண்டிலம் காணுமாறு இன்று (பரி.17:28-32)

என்னும் அடிகளால் உணரலாம். இவ்வாறு, இமையாரையும் இமைக்கச் செய்யும் வகையில் எழுந்தது வேள்விப்புகையும், அகிற்புகையும் எனக் கற்பனை செய்யும் அளவிற்கு அங்கு வேள்விகள் மிகுதியாக நடைபெற்றிருக்க வேண்டும் எனத் தெரிகிறது.

பார்ப்பனர்கள் நெருப்பை ஓம்பி வழிபட்டார்கள். இவர்கள் ஓம்பும் நெருப்பு மூன்று வகைப்படும். அதனால் இவர்கள் முத்தீச் செல்வமுடையவர்கள் என்றும்

கூறப்படுவர். இவர்கள் வேதத்தை ஓதியபடியே வேள்வித் தீயை வலம் வந்தார்கள். மாலை நேரத்தில் வேள்வித் தீ மூட்டினார்கள். சான்று:

மூன்று வகைக் குறித்த முத்தீச் செல்வத்து (முருகு., 181)
ஓதுடை அந்தணன் எரிவலம் செய்வான் போல் (கலி., 69:5)
அந்தி அந்தணர் எதிர்கொள, அமர்ந்து
செந் தீச் செவ்அழல் தொடங்க (கலி., 119: 12-13)
……. மாலை,
ஐயர் அவீர் அழல் எடுப்ப (கலி., 130: 7-8)

மேற்கூறிய சான்றுகளின் வழி கோயில் பண்பாட்டில் வேள்வி பெற்ற இடத்தையும், அதன் முக்கியத்துவத்தையும், அவ்வேள்வி அந்தணர்களால் நடத்தப்பட்டது என்பதையும் அறிய முடிகின்றது.

புராணக் கதைகளின் வழியாகக் கடவுளை மையப்படுத்துதல்

பொதுவாகப் புராணங்களை, சமயக் கோட்பாடுகளின் கருத்துருவங்கள் என்று கூறலாம். இவை புனிதமானவையாக அவை வழங்கும் சமுதாயத்தினரால் கருதப்படுகின்றன. புராணங்கள், பெரும்பாலும் இறையியலோடும், சடங்குகளோடும் தொடர்புடையவை, செய்வங்களின் செயல்கள், அவற்றின் குடும்ப உறவுகள், நட்புகள், பகைகள், வெற்றிகள், தோல்விகள் முதலியவற்றிற்கு விளக்கம் தருவனவாக அமைகின்றன. இத்தகைய "சமயச்சார்பு புராணங்கட்கில்லை எனின், அவற்றில் வரும் தலைமைப் பாத்திரங்கள் தெய்வங்களாக இல்லை எனின், அவை புராணங்கள் அல்ல"[18] எனப் புராணத்திற்குத் தெளிவான விளக்கம் தருகின்றார் தே.லூர்து. சுருங்கக் கூறின், தெய்வங்ளோடு தொடர்புடையனவே புராணக் கதைகள் எனலாம்.

முருகன் பற்றிய புராணக் கதைகளும், செய்திகளும்

சங்க காலத்தில் குறிப்பாக வைதீகத் தாக்கத்தின் வளர்ச்சி நிலை காலத்தில் வட ஆரிய வைதீகக் கடவுளான கந்தனோடு முருகன் இணைக்கப்பட்டான். குந்தனுக்குரிய பிறப்பு, தாய், தந்தை, மனைவி, வீர ஆற்றல் போன்றவை முருகனுக்கும் உரிமையாய்க் கூறப்பட்டன. இவ்வாறு தமிழ்த் தெய்வமான முருகனோடு இணைத்துக் கூறப்பட்ட புராணக் கதைகளின் தமிழ் மற்றும் வடமொழிக் கூறுகளை இனி விரிவாகக் காணலாம்.

முருகனின் பிறப்புப் பற்றியப் புராணம்

தமிழ்நாட்டில் முருக வணக்கம் பழமையானதே, மிகவும் பழமையான தமிழ் நூல்களில் காணப்படும் முருகனது சித்திரத்திற்கும், பிற்காலச் சங்க நூல்களில் காணப்படும் சித்திரத்திற்கும் வேறுபாடுகள் உள்ளன. “பிற்கால நூல்கள் வடமொழிப் பாரதத்திலும், இராமயணத்திலும் காணப்படும் முருகச் சித்திரத்தோடு ஒன்றுபடுகின்றன”[19] என்கிறார் வானமாமலை, புராண பூர்மாக முருகன் தோற்ற வரலாறுகள் முற்சான்றுகளில் கூறப்படவில்லை.

இவ்வாறு, முருகன் களவுத் தெய்வ நிலையுடன் போர்த் தெய்வமாக மாறிய சூழல்களை முன்பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் பரவலாகப் பேசினாலும், முருகன் முழுமையாக ஆரியமயமான சூழல்களில் தான் அவனுடன் கந்தனின் பிறப்புக்கதை இணைத்துப் பேசப்படுகின்றது. எனவே, வைதீக இறைவழிபாட்டு நெறிகள் மிகுதியாகப் பேசப்பட்ட பரிபாடலிலும், திருமுருகாற்றுப்படையிலும் மட்டுமே இவை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. திருமுருகாற்றுப்படையில் மிகச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டிருந்தாலும் பரிபாடலில் விரிவானதொரு நிலையில் பிறப்புச் செய்தி இடம் பெற்றுள்ளது. பரிபாடலில் குன்றம்பூதனார், நல்லந்துவனார், கடுவனிளவெயினனார் ஆகியோர் பாடல்களில் இப்புராணச் செய்தி இடம்பெற்றுள்ளது. இம்மூவருள் கடுவனிளவெயினனாரே முருகனின் பிறப்புக் கதையை விரிவாகப் பேசுகின்றார்.

இருநிலம் துளங்காமை வடவயின் நிவந்து ஓங்கி,
அரு நிலை உயர் தெய்வத்து அணங்குசால் தலைகாக்கும்,
உருமுச் சூழ் சேண் சிமை – உயர்த்தவர் உடம்பட
வீர மலர்த் தாமரை இறை வீழ்த்த பெரு வாரி
விரிசடைப் பொறை ஊழ்த்து, விழு நகர் மலர்ஏய்ப்ப,
தணி வுறத் தாங்கிய தனி நிலைச் சலதாரி
மணியிற்று அண்ணதற்கு, மதி ஆழல் பிறந்தோய் (பரி.9 : 1 – 7)

என்னும் குன்றம்பூதனார் பாடலடிகளுள், முதல் ஐந்து அடிகளில் பிரமன் இமயத்தினின்று கங்கை நதியை உருவாக்கியமையும், அமைச் சிவன் தலையில் தாங்கிய செய்தியும் கூறப்பட்டுள்ளன. இறுதி இரண்டு அடிகளில் மட்டுமே முருகனின் பிறப்பு பற்றிய செய்தி இடம்பெற்றுள்ளது. இதற்கு உரையாசிரியர், “நீலமணி போலும் நிறத்தினையுடைய மிடற்றினையுடைய

சிவபெருமானுக்குத் தம் கணவராகிய உயர்ந்த தவத்தையுடைய தெய்வமுனிவர் அறுவரும் உடம்ப டநன்கு மதிக்கப்படும் கார்த்திகை மகளிரிடத்தே பிறந்த பெருமானே”[20] என விளக்கம் தந்துள்ளார். இங்கு, முருகனின் பிறப்பு சிவனோடும் கார்த்திகைப் பெண்டிரோடும் இணைத்துக் கூறப்பட்டுள்ளது. இனி நல்லந்துவனார் தம்பாடலில்,

இமயக் குன்றினில் சிறந்து
நின் ஈன்ற நிரை இதழ்த்த தாமரை
யின் ஈன்ற விலங்கு இணர் ஊழா
ஒரு நிலைப் பொய்கையோடு ஒக்கும் - நின் குன்றின்
அருவி தாழ் மாலைச் சுனை (பரி. 8:12 – 16)

என்னும் அடிகளில் முருகன் பிறந்த இடம் எது என்பதைப் பாடியுள்ளார். இதற்கு, “பெருமானே நினது திருப்பரங்குன்றின்கண் அருவிநீர் தங்கும் நிரல்பட்ட சுனை, அவ்விமயமலையின் கண்ணுள்ள ஏனைச் சுனைகளினுங் காட்டிற் சிறப்பு எய்தி நின்னை ஈனுதற்கு இடமான நிரைத்த இதழ்களையுடைய தாமரையினது மின்னல்போல விளங்கும் இதழ்த்தொகுதி என்னும் உதிராத தெய்வத் தன்மையுடைய வற்றாமல் என்றும் ஒரே நிலையில் இருக்கும் சரவணப் பொய்கையை ஒக்கும்”[21] எனப் பொ.வே. சோமசுந்தரனார் உரை கூறியுள்ளார். இமயத்தில் உள்ள சரவணப் பொய்கையில் உள்ள தாமரை மலரில் முருகன் பிறந்த செய்தி இப்பாடலடிகளின் மூலம் உணர்த்தப்பட்டுள்ளது.

முருகனின் பிறப்பு பற்றிய விரிவான செய்தி கடுவனிளவெயினனார்பாடலிலேயே இடம்பெற்றுள்ளது. பரிபாடலின் ஐந்தாம் பாடலில் இருபத்தைந்தாம் அடியிலிருந்து ஐம்பத்து நான்காம் அடிவரையுள்ள முப்பது வரிகளில் முருகனின் பிறப்புக்கதை விரிவாகப் பேசப்பட்டுள்ளது.

“சிவன் உமையை மணந்து கொண்ட திருமண நாலில், இந்திரன் சிவனிடம் ஒரு வரம் வேண்டிப் பெற்றான். நீ நின் புணர்ச்சியால் உண்டான கருவினை அழிப்பாயாக என்று கூற, சிவன் வாய்மை தவறாது தன் வாக்கினைப் பேணுபவன் ஆதலால் இந்திரனுக்குத் தான் கொடுத்த வரத்தைக் கருதி அவ்வரத்தினை மறவாமல், உமையோடு சேரும் புணர்ச்சி தவித்தான். பின்னர் உருவாய்த் தரண்ட கருவினைப் பல துண்டுகளாகச் சிதைத்து இந்திரனிடம் கொடுத்தான். பின்னர் ஏழு முனிவர்கள் அக்கருத் துண்டுகளை

இந்திரனிடமிருந்து பெற்றுக் கொண்டனர். அக்கரு தேவர் படைக்குத் தலைவனாகும் என்பதைத் தம் ஞானத்தால் உணர்ந்த முனிவர்கள், தம் மனைவியாற் சிதைக்கப்பட்ட அக்கருவினை உட்கொண்டு தம் வயிற்றில் அக்குழந்தையை வளர்த்தெடுத்தால் அவர்களின் கற்புநிலை கெடும் எனக் கருதினர். இதைத் தவிர்க்க எண்ணி ஒரு வேள்வி செய்து அவ்வேள்வித் தீயே அக்கருவைத் தாங்கட்டும் எனத் தீயில் கருத்துண்டங்களைப் போட்டனர். தீயிலிட்டதால் சுத்தமான அக்கருவை முனிவரின் ஏழு மனைவியருள் அருந்ததி தவிர்த்த ஏனைய அறுவரும் உண்டனர். குற்றமற்ற கற்பினை உடையவரான கார்த்திகைப் பெண்டிர் அறுவரும் தம் கணவன்மார்களின் விருப்பப்படியே உண்டமையால் தம் கற்பின் கண் வழுவாமல் கர்ப்பந்தரித்தனர். பின்னர் இமயமலையின் தண் உள்ள பொய்கையில் தாமரைப் பூவாகிய படுக்கியிலே ஒருசேர ஈன்றெடுத்தனர். அப்போது இந்திரன், தான் அதை முனிவருக்குக் கொடுத்ததையும் மறந்து, தான் கொடுத்த வரத்தையும் கடந்து அங்கே வந்து தன் வச்சிராயுதத்தாலே வெட்டினான். ஆறு உருவாய் இருந்த குழந்தைகள் ஓருருப் பெற்று ஒரு குழந்தை ஆயின'' என்னும் இக்கதையே இப்பாடலடிகளால் உணர்த்தப்பட்ட முருகனின் பிறப்பு வரலாறாகும். மேற்கூறிய இம்மூன்று பாடல்களிலும் சொல்லப்பட்ட செய்திகளில் வேறுபாடுகள் ஏதும் இல்லை. இம்மூன்று பாடற்செய்திகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்க்கும் பொழுது முருகனின் பிறப்பு வரலாற்றில் பின்வரும் கதைக்கூறுகள் இணைந்திருப்பதை அவதானிக்க முடிகின்றது.

- ❖ இந்திரனின் வேண்டுதல்படி சிவன் உமையோடு கூடாதிருத்தல்
- ❖ சிவன் தன் கருவைப் பலகூறுகளாகச் சிதைத்து இந்திரனிடம் தருதல்
- ❖ இந்திரன் அக்கருவை ஏழு முனிவர்களிடம் தரல்.
- ❖ முனிவர்கள் அக்கருவைத் தீயிலிட்டுத் தூய்மை செய்து தம் மனைவியரிடம் தருதல்
- ❖ அருந்ததி தவிர்த்த ஏனைய கார்த்திகைப் பெண்டிர் அறுவரும் அக்கருவை உண்டு, இமயமலைப் பொய்கையில் தாமரை மலரில் ஆறு குழந்தைகளைப் பெறுதல்.
- ❖ தனித்தனியான குழந்தைகள் ஆறும் இந்திரன் எறிந்த வச்சிரப்படையால் ஒரு குழந்தை ஆதல்
- ❖ ஊமை முருகப் பிறப்பில் இடம்பெறாமை.

திருமுருகாற்றுப்படையில் முருகனின் பிறப்புப் பற்றிய செய்தி,

நெடும் பெருஞ் சிமையத்து நீலப் பைஞ்சுனை,
ஐவருள் ஒருவன் அங்கை ஏற்ப,
அறுவர் பயந்த ஆறு அமர் செல்வ (முருகு. 253 – 255)

எனக் குறிப்பிடப்படுகின்றது. இப்பாடலடிகளில், இமய மலையிலுள்ள தருப்பை வளர்ந்த பசுமையான சுனையிடத்தே வான், காற்று, தீ, நீர், நிலம் என்னும் ஐவருள் தீ தன் அகங்கையில் ஏற்றுக்கொள்ள அருந்ததி ஒழிந்த அறுவராகிய கார்த்திகைப் பெண்டிரால் பெறப்பட்ட ஆறு வடிவு பொருந்திய செல்வன் என்னும் செய்தி சொல்லப்பட்டுள்ளது. இதிலும், பரிபாடலில் செல்லப்பட்ட அடிப்படைச் செய்திகளே இடம் பெற்றுள்ளன. தீ தன் கைகளிலே ஏந்திக் கொண்டதான குறிப்பு இப்பாடலடிகளில் இடம் பெற்றுள்ளது. யார் இதைத் தீயிலிட்டார்கள் என்னும் குறிப்பு இங்கே தரப்படவில்லை.

வடபுலத்தில் முருகனின் பிறப்புக் கதை

பழம்பெரும் இதிகாசங்களான வியாசரின் மகாபாரதத்திலும், வால்மீகியின் இராமாயணத்திலும் கந்தனின் பிறப்புக் கதை கூறப்பட்டுள்ளது. இவ்விரண்டில் மகாபாதத்தில்தான் கந்தன் பிறப்புக் குறித்த சில கதைகள் காணப்படுகின்றன. மகாபாரத்தின் வனப்பருவத்தில் 223 முதல் 230 வரையிலான பகுதிகளில் அக்கினி தந்தையாகவும், சுவாகா தாயாகவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

மகாபாரதத்தில் சால்ய பருவத்தில் 46, 47 ஆம் இயல்களில் முருகனின் பிறப்பு குறித்து கதை விரிவாக இடம்பெற்றுள்ளது. இக்கதையில், மகேஸ்வரன் முருகனின் பிறப்புடன் இணைத்துக் கூறப்பட்டுள்ளான். இதைப் போலவே, வால்மீகி இராமாயணத்திலும் கந்தன் உருத்திரனோடு இணைத்துக் கூறப்பட்டுள்ளான். இக்கதை இராமாயண பாலகாண்டத்தின் 36, 37 ஆம் பகுதிகளில் இடம் பெற்றுள்ளது. இவ்விராமாணக் கதையில், உருத்திரன் முருகனின் பிறப்புக் காரணமாகவும், தந்தையாகவும் காட்டப்பட்டுள்ளான்.

பாலகாண்டத்தின் 37 ஆம் பகுதியில் வரும் கதையில், அக்கினியும் கங்கையும் சேர்ந்தமையால் தந்தன் பிறந்த புராண நிகழ்வு குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இம்முப்பத்தேழாம் பகுதியை அடுத்த பகுதயில் வரும் கதையில், சிவனின் விந்து குமரனின் பிறப்புக்குக் காரணமான செய்தி இடம்பெற்றுள்ளது. இக்கதையில், சிவனின் விந்தைத் தாங்குபவளாகக் கங்கை காட்டப்பட்டுள்ளாள். இவ்வாறு, மகாபாரதத்திலும் இராமாயணத்திலும் பல்வேறு

வடிவங்களில் இடம்பெற்ற கதைகள், தமக்குள் சில வேறுபட்ட கதைக் கூறுகளைக் கொண்டு காணப்படுகின்றன.

மேற்கூறிய கதைக்கூறுகள் சில தமிழ்க் கதையில் நேரடியகவும், சில வேறு வடிவிலும் இடம்பெற்றுள்ளன.

- ❖ சிவனின் (உருத்திரன், மகாதேவன்) விந்து முருகன் பிறப்புக்குக் காரணமாதல்.
- ❖ சிவன், தேவர்களின் (இந்திரன்) வேண்டுகோள்படி குழந்தை பெறாதிருக்க உடன்படல்.
- ❖ சிவனின் விந்தைத் தாங்குபனாய் அக்கினி இருத்தல்.
- ❖ இமயமலையில் சரவணப் பொய்கையில் சரணவக் காட்டில் கந்தன் பிறத்தல்.

என்னும் நிலைகளில் தமிழ்க் கதையும் வடமொழிக் கதையும் ஒத்துள்ளன.

இந்திரன் முருகனின் எதிரியாகப் பரிபாடலில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான் (14: 25 – 26, 5:51 – 52). இது மகாபாரதம் கூறும் கதையை அடியொற்றியதாக அமைந்துள்ளது.

“ஸ்கந்தனுக்கும் இந்திரனுக்கும் பெரும் போர் நிகழ்ந்தது, தேவசேனை (இது தேவர்களின் படையையும் தேவசேனா என்ற தேவமகளையும் குறிக்கும்) இப்போரில் மகிழ்ச்சியோடு ஈடுபட்டது. வாயினால் ஊதித் தீயைப் பரப்பித் தேவர்களின் படையை ஸ்கந்தன் முறியடித்தான். தனது படை தோல்வி யடைவதைக் கண்டு இந்திரன் வஜ்ராயுதத்தை அவன் மீது எறிந்தான். அது ஸ்கந்தனின் விலாவில் பாய்ந்தது. அங்கிருந்து ஸ்கந்தனைப் போன்ற உருவமுடைய விசாகன் தோன்றினான். இவன் சக்தியின் அம்சம். இந்திரன் இதனைக் கண்டபின் போரை நிறுத்திக் கந்தனோடு சமாதானம் செய்து கொண்டான்”[22] என்னும் மகாபாரதச் செய்தியை நா.வானமாமலை எடுத்துக் காட்டுகின்றார். இங்குக் கந்தனின் எதிரியான இந்திரன் கந்தன் மீது வச்சிராயுதத்தை எறிகிறான் என்னும் செய்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இந்நிகழ்ச்சிதான், பரிபாடல் கதையில் இந்திரன் முருகன்மேல் வச்சிராயுதத்தை எறியும் (5: 51-52) செய்திக்கான அடிப்படை எனக் கொள்ளலாம். வடமரபில்

உள்ளதைப் போல் இங்கும் இந்திரன் முருகனின் பகைவனாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். இவையனைத்தும், வடமொழிக் கதைகளோடு ஒத்துப்போகும் தமிழ்க்கதைக் கூறுகள்.

கார்த்திகைப் பெண்டிர் பற்றிய செய்தி ஒன்றுதான் பரிபாடலில் மாற்றம் பெற்ற செய்தி, தமிழ்க்கதையில், கார்த்திகைப் பெண்டிரும் அவர்தம் கணவரும் முருகப் பிறப்பில் நேரடித் தொடர்பு கொண்டுள்ளவராகக் காட்டப்பட்டுள்ளனர். இந்திரனிடம் பெற்ற கருவைத் தீயிலிட்டுத் தூய்மை செய்து தம் மனைவியரிடம் கொடுத்ததன் மூலம் அப்பெண்ரின் கற்பு பேணப்பட்டதைப் பரிபாடல் (5:36 – 45) குறிப்பிடுகின்றது. மேலும், அருந்ததி அக்கருவை உண்ணாதவளாக இங்குக் காட்டப்பட்டுள்ளாள் இதற்கு அடிப்படையாய் அமைந்தது மகாபாரதத்தின் வனபருவத்தில் வரும் கதையேயாகும். இக்கதையில், கார்த்திகைப் பெண்டிர் அறுவர் முருகனின் பிறப்பில் தொடர்பு கொண்ட செய்தி இடம்பெற்றுள்ளது. இங்கு அருந்ததி கந்தனின் பிறப்போடு தொடர்புப்படுத்தப்படவில்லை. சுவாகாவால் அருந்ததியின் உருவை எடுக்க இயலவில்லை எனக் கூறி, அருந்ததி வடமொழிக் கதையில் விலக்கப்பட்டுள்ளாள். தமிழ்க் கதையிலோ கருவை அவள் உண்ண மறுத்தாள் என்னும் நிலையில் அருந்ததி விலக்கப்பட்டுள்ளாள். இவ்வாறு இருகதைகளிலும் அருந்ததியின் கற்பு பேணப்பட்டுள்ளது.

வடமொழிக்கதையில் கார்த்திகைப் பெண்டிர் அறுவரும் நேரடியாக ஈடுபடுத்தப்படவில்லை. மாறாக, அவ்வறுவர் உருக்கொண்டு சுவாகாவே அக்கினியுடன் புணர்ந்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறு, சுவாகா இவர்களின் உருக்கொண்டாள் என்பதன் வழி அவர்கள் கற்பு வடமொழிக் கதையில் காப்பாற்றப்பட்டுள்ளது. என்றாலும், அக்கார்த்திகைப் பெண்டிரை அவர்தம் கணவன்மார் நம்பவில்லை என்பதை மகாபாரத வனபருவத்தில் (225-ஆம் இயல்) வரும் பல்வேறு கதைக்கூறுகள் தெளிவாக்குகின்றன.

இந்நிலையில், இம்மகாபாரதக் கதையை அடியொற்றி எழுந்த தமிழ்க் கதையில் அம்முனிவரையும் முருகப்பிறப்பில் உட்படுத்துவதன் மூலம் அவர்தம் ஐயப்பாடு இங்கே நீக்கப்பட்டுள்ளது. அவர்களே கருத்துண்டங்களைத் தீயிலிட்டுத் தூய்மை செய்து தம் மனைவியருக்குக் கொடுத்தனர் என்று கூறுவதன் மூலம், கார்த்திகைப் பெண்டிரின் கற்பு பாதுக்காக்கப்பட்டதுடன் முனிவரின் ஐயப்பாடுகளும் நீக்கப்பட்டன. ஆகவே, கற்பு பெண்களுக்குரிய சிறந்த ஒழுக்கமாய் வலியுறுத்தப்பட்ட சங்கச் சமூகச் சூழலில், இக்காலக்

கடைப்பகுதியில் வெளிவந்த பரிபாடலில் முருகனின் பிறப்புக் கதையைக் குறிப்பிடுவதன் மூலம் அது பேணப்பட்டதெனலாம்.

முருக வழிபாடு சிறந்ததோர் வைதீக மயமான இறைவழிபாடாக உணர்வு பெற்றிருந்த பரிபாடல் காலதில் அன்றைய சமூகச் சூழலுக்கேற்ப, உள் நுழைந்த வடமொழிக் கந்தனின் பிறப்புக்கதை சங்கப் பண்பாட்டிற்கேற்ப வழங்கப்பட்டிருந்ததைப் பரிவாடல் சுட்டும் கதைகள் காட்டுகின்றன. தொடக்கநிலை இலக்கியங்களான முன்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் தமிழ்த் தெய்வமாகக் குறிஞ்சி நிலை, களவுத் தெய்வமாக இருந்த முருகன், பிற்சங்ககாலத்தே வலிவுபெற்ற வட ஆரியத் தாக்கத்தால் மகாபாரதம், இராமாயணம் குறிப்பிடும் கந்தனின் பிறப்புக் கதைகளோடு இணைந்து வைதீக மயமாகிப் போன நிலையை இப்பரிபாடற் கதை காட்டுகின்றன.

முருகனின் தாய் தந்தையர்

குறிஞ்சி நிலத் தெய்வமாக, களவு வாழ்வில் இணைத்துப் பேசப்பட்ட தெய்வமாக இருந்த முருகன் தனித்தெய்வமாகவே கூறப்பட்டுள்ளான். தாய் தந்தையர் அங்குக் குறிப்பிட்பெறவில்லை. இவன் வடமரபுக் கந்தனுடன் இணைத்துக் கூறப்பட்ட சூழலில், முருகனின் தாய் தந்தையர் பற்றிய சிந்தனை உருவானது. மேற்சுட்டிய பிறப்புக் கதைகளில் சிவனே முருகனின் தந்தையாகக் குறிப்பிட்டுள்ளான். சிவன் வடநாட்டு உருத்திரனோடு இணைக்கப்பட்ட நிலையில், இங்குத் தனித் தெய்வமாக இருந்த சிவன் முருகனின் தந்தையாக்கப்பட்டான். தமிழ்க் கதைகளில் கார்த்திகைப் பெண்டிர் அறுவரே தாயாராகக் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். இதுவும் கந்தனின் பிறப்புக் கதை கொணர்ந்த செய்தியேயாகும். குார்த்திகைப் பெண்டிர் முருகனின் பிறப்புக் கதைவழி தாயாரானாலும், சிவனின் மனைவி என்ற நிலையில் உமையும் முருகனின் தாயாகின்றாள்.

….. அமரர் வேள்விப்
பாகம் உண்ட பைங்கட் பார்ப்பான்
உமையொடு புணர்ந்து, காம வதுவையும்,
அமையாப் புணர்ச்சி அமைய ……. (பரி. 5: 26-29)

என்னும் பாடலடிகள், சிவனின் மனைவி உமை என்பதைக் குறிப்பிடுகின்றன. மேலும், இதில் சிவன் உமையை மணந்து கொண்ட கதையும் இடம்பெற்றுள்ளது. ஹேமாவதி (உமையின் தாய்) உருத்தினுக்கு உமாவைத்

திருமணம் செய்து வைத்த செய்தி இராமாயணத்தின் பாலகாண்டம் 36 ஆம் பகுதியில் இடம்பெற்றுள்ளது. இவ்வாறு வருகின்ற வட ஆரிய மரபுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு சிவனுடன் சிவனின் மனைவியாகக் கற்பிக்கப்பட்ட நிலையில் உமையும் முருகனின் தாயாயக்கப்பட்டாள்.

"காஅய் கடவுட் சேஎய்" (பரி. 5: 13)

"ஆல் கெழு கடவுட் புதல்வா மால் வரை
மலைமகள் மகனே............................" (முருகு. 256-257)

எனவரும் அடிகளில், முருகன் சிவனின் மகனாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். சிவனின் சா்பால் மலைமகள் மகன் என முருகனைப் பார்வதியின் மகனாகவும் திருமுருகாற்றுப்படை குறிப்பிடுகின்றது. இதைப் போன்றே,

கடம்பு அமர் செல்வன் கடி நகர் பேண
மறுமிடற்று அண்ணற்கு மாசிலோள் தந்த
நெறி நீர் அசும்பு உறு செல்வம் (பரி. 8: 126-128)

என்னும் பாடலடிகள், உமையை முருகனின் தாயாகக் காட்டுகின்றன. 'மாசிலோள் தந்த என உமை இங்கு முருகனைப் பெற்றவளாகவே குறிப்பிடப்படுகிறாள். வுடமொழி மரபு வழியாக உருத்திரனோடு இணைக்கப்பட்ட சிவனுடன், உருத்திரன் மனைவியான உமையும் இணைகின்றாள். இவ்வாறு, சிவனு் உமையும் முருகனின் தாய் தந்தையர் ஆக்கப்பட்டனர்.

கார்த்திகைப் பெண்டிர், உமை என்னும் இருவரையும் தவிர்த்து முருகனுக்குத் திராவிடத் தெய்வமான கொற்றவையும் தாயாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றாள். இதனை,

வெல்போர்க் கொற்றவை சிறு (258)

எனக் குறிப்பிடுகின்றது திருமுருகாற்றுப்படை.

அயிரை என்னும் சொல்லாட்சியை தொடக்கநிலை இலக்கியங்களில் காணும் அதே நேரத்தில், சொற்றம் என்பதன் அடியாகப் பிறந்த கொற்றவை என்னும் சொல்லை வளர்ச்சி நிலையில் எழுந்த பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களான பரிபாடலும் (11:100) திருமுருகாற்றுப்படையிலும் (258) மட்டுமே காணமுடிகின்றது. மேலும், திராவிட மரபில் முருகன் கொற்றவை

மகனாகவே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். 'கொற்றவைச் சிறுவன்' எனக் குறிப்பிடுவது திருமுருகாற்றுப்படையில்தான்.

முருகன் குறிஞ்சியின் திணைத் தெய்வமாக இருந்து, மருத நிலச் சமூக வளர்ச்சியால் எழுந்த அரசு உருவாக்கச் சூழலில் வெற்றித் தெய்வமாக மாறிய சூழலில், வெற்றித் தெய்வமான கொற்றவையுடன் இணைத்துப் பேசப்பட்டான். தொண்டைமான் இளந்திரையனைப் பற்றிய பெரும்பாணாற்றுப்படையில்தான் கொற்றவை மகனாகச் சுட்டப்பெறுகிறான். மேலும், அயிரை வழிபாடு செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த முன்பழந்தமிழ் இலக்கியக் காலங்களில் முருகன் அயிரையோடு எங்குமே இணைத்துப் பேசப்படாததும், கொற்றவை மகன் என்பது பிற்காலச் சிந்தனை என்பதைக் காட்டுகிறது. இவற்றுடன் பரிபாடலில்,

நெற்றி விழியா நிறை திலகம் இட்டாளே,
கொற்றவை கோலம் கொண்டு, ஓர் பெண் (பரி. 11, 99 – 100)

என்னும் அடிகளில் கொற்றவைக் கோலம் குறிப்பிடப்பெறுகின்றது. இங்குக் கொற்றவைக் கோலம் பூண்ட பெண் ஒருத்தி நெற்றி விழியாகத் திலகத்தை இட்டுக் கொண்டாள் என்னும் குறிப்புத் தரப்பட்டுள்ளது. சிவனுக்குரிய நெற்றிக் கண் கொற்றவைக்கு உரியதாய் இங்குக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. திராவிடத் தெய்வமான கொற்றவை, உருத்திரன் கூறுகளைப் பெற்ற சிவனின் மனைவியாக மாற்றப்பட்ட நிலையை இக்குறிப்பு வெளிப்படுத்துகிறது.

இதுவரை கண்ட தரவுகளின் அடியாகப் பார்க்கின்ற பொழுது, முருகன் வைதீக மயமாகிப்போன நிலையில்தான் அவனுக்குத் தாய் தந்தையர் கற்பிக்கப்பட்டனர் என்பது புலனாகின்றது. சூரனைத் தடியும் வெற்றித் தெய்வமான நிலையில் துணங்கையம் செல்வி பெற்றெடுத்தவனாய், கொற்றவை மகனாய்க் குறிக்கப்பெறுகின்றான். பின்னர், முருகனுடன் கந்தனின் பிறப்புக் கதையும் இணைந்த சூழலில் சிவன், உமை மகனாக குறிக்கப்பெறுகிறான். இந்நிலையில் திராவிடத் தெய்வமான கொற்றவை முருகனுடன் வெறியாட்டிலோ, முருகன் கொற்றவையுடன் துணங்கைக் கூத்திலோ இணைத்துக் கூறப்படவில்லை என்பதையும் இங்கே எண்ணிப்பார்க்க வேண்டும். எனவே, இத்தகு குடும்பச் சூழல் உருவாக்கம் பிற்காலக் கதையேயாகும்.

முருகனின் மனைவியர்

முருகன், கந்தனின் பிறப்புக் கதையோடு இணைந்த நிலையில் ஆரிய வழியில் தேவயானை என்னும் மற்றொரு மனைவியுடன் இணைத்துப்

பேசப்படுகிறான். இந்நிலையில் வள்ளி, தேவயானை என்னும் இருவரும் முருகனின் மனைவியராகக் குறிப்பிடப்பெறுகின்றனர். பரிபாடலும் திருமுருகாற்றுப்படையும் இதைக் குறிப்பிடுகின்றன.

மறுஇல் கற்பின் வாணுதல் கணவன் (முருகு. 6)

எனத் தேவயானை மறுவில் கற்பின் வாணுதல் எனவும்,

….ஒரு முகம்
குறவர் மடமகள், கொடி போல் நுசப்பின்
மடவரல், வள்ளியொடு நகை அமர்ந்தன்றே (முருகு, 100-102)

என வள்ளி குறவர் மடமகளாகவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். திருமுருகாற்றுப்படை, முருகனை ‘மங்கையர் கணவ’ (264) என்றே அழைக்கிறது. பரிபாடலிலும்,

குறப் பிணாக் கொடிடைக் கூடியோய் (19: 95)
அறுமுகத்து ஆறு - இரு தோளால் வென்றி
நறு மலர் வள்ளிப் பூ நயந்தோயே (14:21-22)

என முருகன் வள்ளியைக் கூடிய செய்தியும், ஆறுமுருகனாய் வள்ளியை விரும்பிய கதையும் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. இங்கு, முருகன் ஆறுமுகனாய் மாறிய சூழலில் அவனுடன் குறிஞ்சியின் வளமைத் தெய்வமான வள்ளி இணைத்துக் கூறப்படுகின்றாள். இவ்வாறு, தமிழ்நாட்டில் முருகனுக்கு வள்ளி மட்டும்தான் ஐந்தாம் நூற்றாண்டுக்கு முன் மனைவியாக இருந்தாள். ஸ்கந்தக் கருத்து இங்கு வந்த விறகு அவன் மனைவியான தேவசேனாவும், முருகனது மனைவியாகக் கருதப்பட்டாள் என்கிறார் வானமாமலை.”[23]

பரிபாடலில் தேவயானையின் பெயர் நேரடியாகக் குறிப்பிடப்பெறவில்லை என்றாலும், அவளைப் பற்றிய செய்திகள் இடம்பெற்றுள்ளன. சான்று

தண் பரங்குன்றத்து, இயல் அணி, நின் மருங்கு
சாறு கொள் துறக்கத்தவனொடு
மாறு கொள்வது போலும், மயிற்கொடி வதுவை (பரி. 19: 5-7)
ஐ - இருநூற்று மெய்ந் நயனத்தவன் மகள் (பரி. 9:9)

இவ்வடிகளில், தேவயானை தேவருலகைச் சார்ந்தவளாகவும் இந்திரன் மகளாகவும் காட்டப்பட்டுள்ளாள்.

வடமொழிக் கதைகளில் தேவயானை, கந்தனுடன் இணைத்துப் பேசப்பெறுகிறாள் வடமரபில் கந்தன் பிரம்மச்சரியத்தை மேற்கொண்டாலும் பின்னாளில், அவன் தேவசேனையுடன் இணைத்துக் கூறப்பெறுகிறான். முகாபாரதத்தில் தேவசேனை கந்தனின் மனைவியாகப் பாடப்பட்டுள்ளாள். இதே கதையின் பின் பகுதியில், இந்திரன் கந்தனுடன் சமாதானம் செய்து கொண்டு தன் வளர்ப்பு மகளான தேவசேனையைக் கந்தனுக்குத் திருமணம் செய்து வைக்கிறான். மகாபாரதத்தில் (வனப்பருவம்) இவ்வடமொழி மரபின் அடியாக முருகனுடன் தேவயானை இணைத்துக் கூறப்படுகிறாள். புரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை ஆகிய இரண்டிலும் தேவயானை என்னும் பெயர் குறிப்பிடப்பெறவில்லை. மாறாக, வானவன் மகள் (பரி. 9:58) என்றும், 'துறக்கத்தவள்' (பரி. 19: 6) என்றும் குறிப்பிடப்படுவதுடன் 'இந்திரன் மகள்' (பரி.9:9) என்றும் குறிப்பிடபெறுகிறாள். இந்திரன் தேவசேனைக்குப் பெண் தேடிய மகாபாரதக் கதையின் அடியாக இவள் இந்திரன் மகள் எனச் சுட்டப்பட்டுள்ளாள்.

இவ்வாறு, தேவயானை முருகனுடன் இணைத்துக் கூறப்பட்ட சூழலில், முருகனின் குறிஞ்சிக் காதலியான வள்ளி கனவு வாழ்வினின்றும் நீங்கிக் கற்பு வாழ்விற்கு உட்பட்டவளாகக் காட்டப்படுகிறாள். இதனைப் பின்வரும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன:

மை இரு நூற்று இமை உண்கண் மான் மறிதோள் மணந்த ஞான்று,
ஐ - இருநூற்று மெய்ந் நயனத்தவன் மகள் மலர் உண்கண்
மணி மழை தலைஇமென, மா வேனில் கார் ஏற்று,
தணிமழை தலையின்று, தண் பரங்குன்று (பரி. 9:8-11)

இப்பாடலடிகளில், 'வள்ளியை முருகன் களவுமணம் செய்து கொண்ட காலத்தே, இந்திரன் மகள் (தேவசேனை) மேகம் மழை பொழிந்தாற் போல் கண்ணீரைச் செரிந்தாள்' என்னும் செய்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இது திராவிட மரபுடன் ஆரியக் கூறு இணைந்ததைக் காட்டும் நிலையில் அமைந்துள்ளது. தேவசேனையை முருகன் வள்ளிக்கு முன்பே மணந்து கொண்ட குறிப்பை இப்பாடலடிகள் காட்டுகின்றன.

இவ்வாறு, கற்பை விட களவினை வைதீகம் போற்றியதற்குக் காரணம் உண்டு. பல்லவ – பாண்டிய காலத்தில் சமண பௌத்த அறம் சார்ந்த மதங்களை வைதீகம் கருத்தியல் தலத்தில் வீழ்த்தியதற்கு 'பக்தி' என்ற உணர்ச்சி ஆதாரமானது. இது பற்றி க.பரிமளம் "பக்தி என்ற உணர்ச்சி அர்ப்பணித்தல் என்பதை உணர்த்துவதோடு, உளவியல் அடிப்படையில் அது பாலியல் காதல், பாலியல் புணர்ச்சி, பாலியல் ஆசை முதலான பொருள்களைக் குறிப்பதாக ஆர்.சி. ஒ்ஹ்னரை ரிச்சர்டு லன்னாய் என்பவர் மேற்கோளிட்டுள்ளார்"[24] என்று கூறுவது நோக்கத்தக்கது.

இவ்வாறு, வள்ளி கற்புவாழ்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்ட பின்னர் முருகன், தேவயானை, வள்ளி ஆகியோரிடையே ஊடலும் பிணக்கமும் நிகழ்வதாகவும் கதைகள் புனையப்பட்டுள்ளன. ஒன்பதாம் பரிபாடலில் (29-40) தேவயானையைச் சென்றடைந்த முருகன் தன் தலைமாலை அவளின் காலடியில் படும்படி வணங்க தேவயானை புணவி நீங்கி அவனைத் தன் மார்போடு அணைக்க, அதனைக் கண்ட வள்ளி இனி நீ அவனை நெருங்கக்கூடாது என அவன் கையை இறுகப் பிடித்துத் தன் கோதையால் புடைத்தாள் எனத் தேவயானை, வள்ளி இருவரின் ஊடலும் காட்டப்பட்டுள்ளது. இதையடுத்து வரும் அடிகளில் (45-69) இருவர் தோழியரும் ஒருவரோடு ஒருவர் மாறுபட்டவராய் மாலை, மார்புக் கச்சு, தலைமாலை இவற்றை ஒருவர் மீது ஒருவர் வீசி எறிந்து பிணங்கிய செய்தி உரைக்கப்பட்டுள்ளது. இப்பகுதியில் 'வானவன் மகள்' (பரி. 9: 58) எனத் தேவயானை குறிப்பிடப்படுகிறாள். இச்சொல் இப்பாடலில் வரும் செய்திகளனைத்தும் முருகன், வள்ளி, தேவயானை என்னும் மூவரைப் பற்றியனவே என்பதற்குச் சான்றாகின்றது.

இவ்வாறு, பரிபாடலில் முருகன் களவு நீங்கிக் கற்பு வாழ்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டிருப்பது, மருதநிலைச் சமூக வளர்ச்சியின் தாக்கத்தால் முருக வழிபாட்டில் ஏற்பட்ட மாற்றப் போக்கையும், இச்சங்க காலத்தின் கடைப்பகுதியில் வட ஆரியக் கந்தனின் தாக்கத்தால் ஏற்பட்ட மாறுதலையும் காட்டுவதாய் உள்ளது.

சூரபதுமனை அழித்தல்

முருகன் சூரபதுமனைக் கொன்ற புராணச் செய்தி பரிபாடலிலுல், திருமுருகாற்றுப்படையிலும், கலித்தொகையிலும் இடம்பெற்றுள்ளது. இவற்றிலும் மொடக்கநிலை இலக்கியங்களான முன்பழந்தமிழ் நூல்களிலும் இடம்பெற்ற

இக்கதைகளுக்குள் சில வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. பதிற்றுப்பத்தில் முருகன் கடலுட் புகுந்து அங்கு அவுணர்களால் சூழப்பட்டிருந்த சூரனை வேருடன் வெட்டிச் சாய்த்தான் என்னும் செய்தி கூறப்பட்டுள்ளது. இதே போல் பெரும்பாணாற்றுப்படையிலும் சூலன் கடலுள் இருந்த செய்தி வருகின்றது. சூலன் மாமரமாய் நின்றான் என்பது இங்கு வெளிப்படையாகக் கூறப்படவில்லை. பதிற்றுப்பத்தில் 'சூருடை முழு முதல் தடிந்த' என்னும் குறிப்பு வருகின்றது. இதற்கு உரையாசிரியர், 'மாமரத்தை வேருடன் வெட்டிக் குறைத்த' என உரை எழுதியுள்ளனர். முழுமுதல் என்பது மரத்தின் அடிப்பகுதி, அடிமரம் என்னும் பொருளினது என்பதால் இப்பாடலில் வரும் முழு முதல் என்பதற்கு வேருடன் கூடிய மாமரம் என்பது பொருளாய்க் கொள்ளப்பட்டது.

பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களான பரிபாடல், கலித்தொகை, திருமுருகாற்றுப்படை ஆகியவற்றில் மாமரம் வெளிப்படையாகவே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. சான்று:

மா தடிந்திட்டோய் (பரி. 21: 28-29)

மா கடல் கலக்குற மா கொன்ற மடங்காப் போர் (கலி. 104: 13)

மா முதல் தடிந்த மறுஇல் கொற்றத்து
எய்யா நல் இசை, செவ்வேற் சே எய் (முருகு. 60-61)

இங்கு, சூர் குறிப்பிடப்படாமல் அவன் எடுத்த உருவான மாமரம் மட்டுமே சுட்டப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறு. ஓரிரு அடிகளில் சுட்டப்பட்ட இக்கதை பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை ஆகிய இரண்டில் மட்டுமே சற்று விரிவாகப் பேசப்பட்டுள்ளது.

பாய் இரும் பனிக் கடல் பார் துகள் படப் புக்கு,
சேய் உயர் பிணிமுகம் ஊர்ந்து, அமர் உழக்கி,
தீ அழல் துவைப்பத் தீயே யிட்டெறிந்து,
நோயுடை நுடங்கு ஞர் மா முதல் தடிந்து,
வென்றியின் மக்களுள் ஒருமையொடு பெயரிய
கொன்று உணல் அஞ்சாக் கொடு விளைக் கொல் தகை
மாய அவுணர் மருங்கு அறத் தபுத்த வேல் (பரி. 5: 1-7)

என்னும் பாடலடிகளில் பிணிமுகம் என்னும் யானை மேலேறிக் கடலின் அடியிலுள்ள பாறைகள் உடையும்படி உட்சென்று வேலை விட்டெறிந்து

சூரபதுமனை மாமரத்தின் வேரறுத்து அவுணரைக் கொன்ற செய்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இதையே திருமுருகாற்றுப்படை,

இருபேர் உருவின் ஒரு பேர் யாக்கை,
அறு வேறு வகையில் அஞ்சுவர மண்டி,
அவுணர் நல் வலம் அடங்க, கவிழ் இணர்
மாமுதல் தடிந்த மறு இல் கொற்றத்து,
எய்யாநல்இசை, செவ்வேற் சேஎய் (57-61)

எனக் கூடுதல் செய்திகளுடன் பாடுகின்றது. சூரன் இருவேறு உருவில் ஓருருவாய் இருந்த நிலையும், முருகன் ஆறுமுகனாய்ச் சென்ற செய்தியும், மாமரம் கவிழ்ந்த பூங்கொத்துக்களை உடையதாய் இருந்த நிலையும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இரு பேர் உருவின் ஒரு பேர் யாக்கை என்பதற்கு உரையாசிரியர், ‘குதிரை முகமும் மக்களுடலும் கொண்ட சூரபன்மாவின் உடலும்’ எனப் பொருளுரைக்கின்றார். கலித்தொகையும்,

ஈர் அணிக்கு ஏற்ற ஓடியாப் படிவத்தச்
சூர் கொன்ற செவ்வேலாற் பாடி (93: 25-26)

என சூரனின் இருவேறு உருவைக் குறிப்பிடுகின்றது. இதற்கு, “கெடாத விரதத்தாலே முகங்குதிரை முகமும் உடல் மக்களுடலுமாகிய இரண்டு அழகுக்குப் பொருந்திய சூரபன்மாவைக் கொன்ற சிவந்த வேலையுடைய முருகன்”[25] என நச்சினார்க்கினியர் உரை கூறியுள்ளார்.

இவ்வாறு, தமிழிலக்கியங்களுக்குள் கந்தனின் பிறப்பு நுழைவதற்கு முந்தைய காலங்களிலேயே சூர் பற்றிய சிந்தனை தமிழ் மண்ணில் நிலவியிருந்ததைச் சான்றுகள் வழி அறியமுடிகிறது. இச்சிந்தனை, முருகன் போர்த் தெய்வமாக்கப்பட்ட காலச்சூழலில் உருவானது எனலாம். முருகன் சூரனைக் கொன்ற செய்தி பதிற்றுப்பத்து, புறநானூறு, அகநானூறு, பெரும்பாணாற்றுப்படை ஆகிய தொடக்கநிலை இலக்கியங்களிலும், பின்னர் பரிபாடல், கலித்தொகை, திருமுருகாற்றுப்படை என்னும் வளர்ச்சி நிலையில் எழுந்த பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களிலும் இடம்பெற்றுள்ளது. இவை இதன் திராவிடப் பண்பையே வெளிப்படுத்துவனவாக உள்ளன.

குன்றைப் பிளத்தலும், தாரகவதையும்

மாமரமாய்க் கடலடியில் நின்ற சூரனை வென்ற கதையோடு முருகன் குன்றைப் பிளந்த பிரிதொரு கதையும் வைதீகத் தாக்கத்தின் வளர்ச்சி நிலையில் எழுந்த பரிபாடலிலும், திருமுருகாற்றுப்படையிலும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

நா வல் அம் தண் பொழில் வடபொழில் ஆயிடை,
குருகொடு பெயர் பெற்ற மால் வரை உடைத்து
மலை ஆற்றுப் படுத்த மூ-இரு கயந்தலை (பரி. 5:8-10)
குன்றம் உடைத்த ஒளிர் வேலோய் (பரி. 8: 29)
குருகு எறி வேலோய் (பரி. 19: 36)
புள்ளோடு பெயரிய பொருப்புப் புடை திறந்தவேல் (பரி. 21: 9)
எவ்வத்து ஓவ்வா மா முதல் தடிந்து,
தெவ்வுக் குன்றத்துத் திருந்து வேல் அழுத்தி,
அவ் வரை உடைத்தோய் நீ (பரி. 19: 101-103)

எனவரும் பரிபாடலின் ஐந்து இடங்களில் குன்றைப் பிளந்த கதை இடம்பெற்றுள்ளது. இதே செய்தி இதற்குப் பின்வந்த இலக்கியமான திருமுருகாற்றுப்படையிலும்,

குன்றம் கொன்ற குன்றாக் கொற்றத்து,
விண் பொரு நெடு வரைக் குறிஞ்சிக் கிழவ (266-267)

எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

சங்ககாலத் தொடக்கநிலையில் எழுந்த முன்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் சிறப்பாகச் சூரனைக் கொன்ற செய்தியைப் பாடும் பதிற்றுப்பத்து, புறநானூறு, அகநானூறு, பெரும்பாணாற்றுப்படை ஆகியவற்றில் இக்கதைச் செய்தி இடம்பெறாமை இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். எனவே, இது பின்னாளில் வந்த புராணக் குறிப்பு என்பது இதனால் புலனாகின்றது.

ஐந்தாம் பரிபாடல் அடிகளுக்கு ''நாவலந் தீவினுள் வட கூற்றிற் கௌஞ்சமென்னும் மால்வரையைத் துளைத்து அதனை வழிப்படுத்தின ஆறு மென்றலையினை யுடையாய்''[26] எனப் பழைய உரைகாரர் உரை கூறியுள்ளார். இதற்கான குறிப்புரையில் ''ஈண்டுக் குருகென்றது அன்றிலை. ஆதற்கு

வடமொழிப் பெயர் அதுவாதலின்''[27] என உ.வே. சாமிநாதையர் பதிப்பிலும், "குருகு – அன்றில் அதற்கு வடமொழில் கிரௌஞ்சம் என்று பெயராகலின் அப்பறவையின் பெயர் பெற்ற வரை என்றார். 'கிரௌஞ்சகிரி' என்றவாறு''[28] எனக் கழகப் பதிப்பிலும் விளக்கம் தரப்பட்டுள்ளது. இத்தகைய விளக்கங்கள் இக்கதையின் வடஆரியச் சார்பை வெளிப்படுத்துகின்றன.

வியாசரின் மகாபாரத்தில் கந்தனுடன் தொடர்புடையதாய் இக்கதை இடம்பெற்றுள்ளது. இங்குக் குருகு எனப்பட்ட இம்மலை, அங்குக் கிரவுஞ்சம் எனப்பட்டது. வனப்பருவத்தின் 224ஆம் பகுதியில், கந்தனின் பிறப்பு பற்றிக் கூறும் இடத்தில் கந்தன் தான் பிறந்த நான்காம் நாளில் இவ்வீரச் செயலைப் புரிந்ததாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இக்கதையில் கிரவுஞ்சம் என்னும் மலையைக் கந்தன் தன் அம்புகளால் பிளந்த செய்தி கூறப்பட்டுள்ளது.

இக்கதை விரிவாகத் தமிழிலக்கியங்களில் இடம்பெறவில்லை. என்றாலும், மேற்கூறிய சங்கச் சான்றுகளில் குன்றைப் பிளந்த செய்தி மட்டுமே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இங்கு, 'குருகொடு பெயர் பெற்ற மால்வரை' (பரி. 5:9), 'புள்ளொடு பெயரிய பொருப்பு (பரி. 21: 9) என அம்மலை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதே அன்றிக் கிரவுஞ்சம் என்னும் பெயரால் பிளந்த செய்தியும், கதாயுதத்தால் உச்சியைப் பிளந்த செய்தியும் கூறப்பட்டுள்ளது. தமிழிலோ வேல் மலையைப் பிளந்ததாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறு வரும் தமிழ்க் கதையில் வடமொழிக் கந்தன், தமிழ் முருகன் ஆகிய இருவரின் கூறுகளும் இடம்பெற்றுக் கலந்து விரவியுள்ளன.

கந்தன் கிரவுஞ்ச மலையைப் பிளந்த கதை மகாபாரதத்தின் ஒன்பதாம் காண்டமான சால்ய பருவத்தின் 46 ஆம் பகுதியிலும் கூறப்பட்டுள்ளது. இக்கதையில், கிரவுஞ்ச மலையில் அடைக்கலம் புகுந்த தைத்தியர் தலைவன் வானன் என்பதும், கந்தன் ஏறி கோலால் அம்மலையைப் பிளந்த செய்தியும் கூறப்பட்டுள்ளது. முந்தைய வனப் பருவக் கதையில் அம்பு செய்த பணி இங்கு எறிகோலால் நடத்தப்பட்டதாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

தமிழ்க் கதையில் வேல் குன்றைப் பிளந்ததாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. வேல் சங்ககாலப் போர் வாழ்க்கையில் குறிப்பிடத்தக்க ஆற்றல் வாய்ந்த போர்க் கருவியாக இருந்தது. இவ்வேல் பற்றிய குறிப்பு சங்கப் பாடல்களில் பரவலாகப் பேசப்பட்டுள்ளது. இது, கையாளப்பட்டுள்ளது. முருகன் போர்த் தெய்வமாகப் பேராற்றல் வாய்ந்த தெய்வமாகக் கருதப்பட்ட அரசு உருவாக்கச்

சூழலில் வேல் அத்தெய்வத்தின் ஆயுதமாகக் கொள்ளப்பட்டது. இந்நிலையில், வட ஆரிய மரபு வழி கிரவுஞ்ச மலைப் பற்றிய கதை முருகனுடன் இணைக்கப்பட்ட சூழலில், அவன் வேலே அப்பணியைச் செய்ததாகக் கொள்ளப்பட்டது.

முருகனும், பரிசுப்பொருள்களும்

முருகனின் பிறப்பு விரிவாகப் பேசப்பட்ட பரிபாடலின் ஐந்தாம் பாடலில் (57-70) முருகனுக்குப் பிற தெய்வங்கள் அளித்த பரிசுப் பொருள்களைப் பற்றிய செய்தியும் இடம்பெற்றுள்ளது. அக்கினி தன் தெய்வ இயல்பில் ஒருகூறைப் பிரித்தெடுத்துக் கோழிச் சேவலாகவும், இந்திரன் தன் உடலிலிருந்து ஒரு கூறைப் பிரித்து மயிலாகவும், எமன் தன் இயல்பில் ஒரு கூறைப் பிரித்தெடுத்து வெள்ளாட்டு மறியாகவும் கொடுத்தனர். இவற்றுடன் வில், தோமரம், வாள், ஈட்டி, கணிச்சி, மழுப்படை, மாலை, மணி என்பனவற்றையும் முருகன் பெற்ற செய்தி இடம்பெற்றுள்ளது. இவை யாரால் கொடுக்கப்பட்டன என்பது பற்றிய குறிப்பு இங்கே தரப்படவில்லை. மேற்கூறிய அக்கினி, இந்திரன், எமன் ஆகிய மூவர் போக எஞ்சியோர் ‘பிறர் என்னும் சொல்லால் பரிபாடலில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். இதற்கு உரையாசிரியர்கள் தேவர்கள் எனப் பொருள் கூறுகின்றனர்.

இச்செய்திக்கான அடிப்படை மகாபாரதத்தின பதின்மூன்றாம் காண்டமாகிய அநுசாசன பருவத்தின் 86-ஆம் பகுதியில் உள்ளது. கந்தனின் பிறப்பு கூறப்பட்ட பின்னர். அக்குழந்தை விளையாட ஒவ்வொரு தெய்வமும் பரிசுப் பொருள் தந்த கதை வருகின்றது. இக்கதையின் படி கருடன் மயிலையும், ராக்ஷஸஸ் (Rakshasas) ஆண் பன்றி, எருமை என்னும் இரண்டையும், சூரியனின் தேர்ப்பாகனான அருணன் சேவலையும், சந்திரமாஸ் (Chandrams) செம்மறியாட்டையும், சூரியன் தன் ஒளிக்கதிர்கள் சிலவற்றையும், சுரபி பசுக்களையும், அக்கினி வெள்ளாட்டையும், ஈலா (Ila) மலர், கனிகளையும், கதன்வன் (Sudhanwan) தேரையும், வருணன் கடல்விளைப் பொருட்களையும், இந்திரன் சிங்கன், புலி ஆகியற்றையும் கொடுத்தனர்.

தமிழ்க்கதை, வடமொழிக்கதை ஒன்றோடொன்ற ஒத்த நிலையில் நேரடித்தொடர்புடையனவாக அமையவில்லை. கொடுக்கப்பட்ட பொருட்கள் சில ஒத்திருந்தாலும் கொடுத்தவர் வேறுபட்டுள்ளனர். பரிபாடலில் மூவர் பெயர்

மட்டுமே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இம்மூவரும் கொடுத்த பொருள்கள் இவ்விரண்டு மரபிலும் வேறுபட்டுள்ளன. சான்று,

தமிழ் மரபு (பரிபாடல்)		வடமரபு (மகாபாரதம்)		பரிசுப் பொருள்கள்
↓		↓		↓
அக்கினி	→	அருணன்	→	சேவல்
இந்திரன்	→	கருடன்	→	மயில்
எமன்	→	அக்கினி	→	வெள்ளாட்டு மறி

இவ்வாறு கொடுத்த பொருள் ஒன்றாக இருந்தாலும் கொடுத்தவர் இரண்டிலும் வேறுபடுகின்றனர். இந்திரன் சிங்கத்தையும், புலியையும் கொடுத்த செய்தி மகாபாரதத்தில் இடம்பெற்றுள்ளது. எமன் பரிசுப் பொருள் கொடுத்த குறிப்பு மகாபாரதத்தில் இடம்பெறவில்லை. இவ்வேறுபாடுகள் இருந்தாலும் கூட தமிழ்க் கதைக்கு அடிப்படைவ ட ஆரியக் கதையே எனலாம். கந்தனின் பிறப்புப் பற்றிய கதைகள் பேசப்படும் பரிபாடலில் மட்டுமே இச்செய்திகள் பேசப்பட்டுள்ளமை பிறப்புக் கதையோடு இதுவும் வைதீகத் தாக்கத்தால் உள்வாங்கப்பட்ட நிலையை உணர்த்துகிறது.

“மகாபாரதத்தில் விளையாட்டுப் பொருள்களாய் இப்பரிசுப் பொருள்கள் வழங்கப்பட்டன. இங்குப் போர்க்கருவிகள் வழங்கப்பட்டதற்கான குறிப்புக்கள் ஏதும் இல்லை. ஆனால், தமிழில் வில், தோமரம், வாள் ஈட்டி, கோடாரி, மழு முதலான போர்க்கருவிகள் வழங்கப்பட்ட செய்தி மட்டுமே இடம்பெற்றுள்ளது. இது ஸ்கந்தனும், முருகனும் ஒன்றாக இணைக்கப்பட்ட பொழுது, ஒன்றுபட்ட இத்தெய்வத்தின் அடையாளங்களை, குலக்குறித்தொடர்பிலிருந்து, மானிட வரலாற்றுத் தொடர்பினின்று நீக்குவதற்காக மெய்யிற் பிரித்துக் கொடுத்தார்கள் என்கிற கதைகள் புனையப்பட்டன என்று குறிப்பிடுகிறார் வானமாமலை”[29].

கோவிலினுள் உள்ள முருகனை வேண்டுதல்

அடியவர்கள் செவ்வேளையும் திருமாலையும் நோக்கி இரந்து கேட்கும் வரங்களில் பெரிதும்வேறுபாடில்லை. என்றாலும், இவ்வுலக இன்பம் பற்றி இறைவனிடம் வரம் கேட்டல் செவ்வேள் பாடல்களில் மட்டுமே காணப்படுகிறது. திருமால் பாடல்களில் காணப்படவில்லை. பல்வேறு பருவத்தினரும்

பரங்குன்றத்தில் செவ்வேளை வழிபட்ட பின்னர் வரம் கேட்கின்றனர். கனவில் கண்ட காதலரை நனவில் பெற, வையையில் புதுப்புனல் பெருகுக எனச் சிலரும், மணமான பெண்கள் முருகனிடம் விரதம் இருந்து தாங்கள் கருவுற வேண்டும் எனச் சிலரும், தம் கணவர்க்குச் செய்பொருள் வாய்க்க வேண்டும் எனச் சிலரும், போரில் தம் தலைவர் வெற்றி பெற வேண்டும் எனச் சிலருமாக முருகனிடம் வரம் பேட்டார்கள் என்பதை,

அரு வரைச் சேராத் தொழுநர்,
'கனவின் தொட்டது கை பிழையாகாது
நனவின் சேஎப்ப, நின்நளி புனல் வையை
வரு புனல் அணிக' என வரம் கொள்வோரும்,
'கரு வயிறு உறுக' எனக் கடம்படுவொரும்,
'செய் பொருள் வாய்க்க' எனச் செவி சார்த்துவோரும்,
'ஐ அமர் அடுக' என அருச்சிப்போரும் (பரி. 8: 102-108)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. இதில் மகப்பேறு, செல்வம், வெற்றி என்ற லௌகீக வரங்கள் முன்னுரிமை பெற்றுள்ளன. இது பற்றி க.பரிமளம், "வைதீகமும் வைதீகத்திற்கு முந்தைய சங்க காலச் சமூகத்தின் 'லௌகிகமும்' இணைந்ததொரு பண்பாட்டுக் கலப்பினைப் பரிபாடலில் காண இயலும்"[30] என்று கூறுவது கருதத்தக்கது. புரங்குன்றினின்றும் அருவிகள் எந்நாளும் வற்றாது நீர் பெருகட்டும் என வேண்டுவோரும் உள (8: 128-130), செவ்வேளைப் பற்றிப் பாடிய தம் இரு பாடல்களிலும் குன்றம் பூதனார் அவர்தம் அடிகளில் எப்பொழுதும் தங்க வேண்டும் என வேண்டுகிறார். சான்று:

நயத் தகு மரபின் வியத் தகு குமர
வாழ்த்தினோம் பரவுதும், தாழ்த்தத் தலை, நியைாம்,
நயத்தலின் சிறந்த எம் அடியுறை,
பயத்தலின் சிறக்க, நாள்தொறும் பொலித்தே (பரி. 9: 82-85)
செரு வேற் தானைச் செல்வ நின் அடிஉறை
உரிதினின் உறை புதிச் சேர்ந்தாங்கு,
பிரியாது இருக்க – எம் சுற்றமொடு உடனே (பரி. 18: 54-56)

மேலும், குன்றத்து அடியுறையியைக எனவும் செவ்வேளின் அடியுறைத்தல் இன்றுபோல் என்றும் வேண்டும் எனவும் சிலர் இரக்கின்றனர் (பரி. 21: முருகு. 62-66), தாமும் தம் சுற்றமும் பிறவித் துன்பம் நீங்கி வீடுபேறு பெற வேண்டும் (பரி.17) என்றும், அவ்வீடுபேற்றைப் பெறுவதற்கு முருகனின் திருவடியை நினைத்தல் வேண்டும் என்றும் அறிவுறுத்துதப்படுகின்றனர். வைதீக முருகனிடம் பொருளையும் பொன்னையும் போகத்தையும் வரமாகக் கேட்காமல், அவன் மீது அருளும் அன்பும் அறமும் பூண வேண்டும் என்று கேட்பதாகப் பாடினார்கள் என்பதை,

…… யாஅம் இரப்பை
பொருளும் பொன்னும் போகமும் அல்ல நின்பால்
அருளும் அன்பும் அறனும் மூன்றும்
உருள் இணர்க் கடம்பின ஒலி தாரோயே (பரி. 5:78-81)

என்னும் அடிகளால் தெளியலாம்.

முருகனே இவ்வுலகிற்கெல்லாம் தலைவன், சிலர் நல்லினைப் பயனால் சிறப்புடைய உயர் பிறப்பினராதலும், சிலர் தீவினைப் பயனால் இழிபிறப்பினராதலும் அவனது ஆணையேயாகும். இதனை,

சிறப்பினுள் உயர்வு ஆகலும்,
பிறப்பினுள் இழிபு ஆகலும்,
ஏனோர் நின் வலத்தினதே (பரி, 5: 19-21)

என்ற பாடலடிகளால் தெளியலாம். இங்ஙனம், ‘‘மனிதர்களுக்கிடையில் பிறப்பால் உயர்வும் இழிவும் ஏற்படக் காரணம் போன பிறவிகளில் செய்த அல்லது செய்யத் தவறிய தவம் என்று மேட்டுக்குடித் தமிழர்களிடம் வைதீக மதிப்பீடுகள் ஏற்றிக் கூறப்பட்டது’’[31] என்று குறிப்பிடுவது இங்குக் கருதத்தக்கது.

ஏழுலகத்தையும் ஆட்சி புரிபவனும் அவனே (8:64) திருத்துழாய் மாலையும், கருடக் கொடியுமுடைய திருமாலும், விடையூர்தியுடைய சிவனும், தாமரை மலரில் தோன்றிய பிரமனும், ஆதித்தர் பன்னிருவரும், மருத்துவர் இருவரும், வசுக்கள் எண்மரும், பதினோரு ருத்திரர்களும், எண்திசை காப்போரும், மற்றைய தேவர்களும், அசுரர்களும், முனிவர்களும், பிறரும் குழுமித் திருப்பரங்குன்றத்துக்கும், திருஆவினன் குடிக்கும் முருகனைக் காணவேண்டி வந்துறைந்தனர் (பரி.8:1-11: முருகு. 126-174) இக்கடவுளர்

குழுவில் இந்துசமயப் பெருங்கடவுளான பிரமன், திருமால், சிவன் மூவரும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். இங்ஙனம், எல்லாக் கடவுளரும் முருகனைக் காணச் சென்றனர் எனக் கூறுவதன் மூலம், முருகனின் தன்னிகரில்லாத் தன்மை புலப்படுகிறது.

இனக்குழு சமூகத்தில் பேசப்பட்ட அணங்கு, சூர், முருகு போன்ற மீவியற்கை சக்திகளில் முருகு என்னும் படிமம் மட்டும் வளர்ச்சியுற்று முருகன் என்னும் வைதீகக் கடவுளாக வளர்ச்சி பெற்றது என்பது நோக்கத்தக்கது.

முடிவுரை

சங்ககாலச் சமூகம் எந்தவொரு சமயத்தையும் முன்னிறுத்தவில்லை. அச்சம் தந்த மீவியற்கை ஆற்றல்களே வழிபாட்டின் தொடக்கமாயின என்ற கூறினும் நிலவுடைமைச் சமூகத்தின் ஆரிய வயப்பட்ட வைதீகச் சமயங்களின் கூறுகள் இவ்விலக்கியங்களில் பரவலாக்கம் பெற்றுள்ளமையை அறிஞர் பலரும் ஏற்றுக் கொள்கின்றனர்.

கடைச் சங்க நூல்கள்என அழைக்கப்படும் கலித்தொகை, பரிபாடல், திருமுருகாற்றப்படை போன்ற இலக்கியங்களில் சைவ முழுமுதற் கடவுளான சிவன் குறித்தும் வைதீகக் கடவுளாக மேனிலையாக்கம் பெற்ற முருகன் குறித்தும் தெளிவுபடப் பேசுகின்றன. இவற்றில் சிவபெருமானின் திருவிளையாடல்கள் குறித்த புராணத் தொன்மங்களும், திருவுரும் குறித்த வருணனைகளும் மிகுந்து காணப்படுகின்றன. முருகனின் பிறப்பு மற்றும் அவனது வீரதீரச் செயல்பாடுகளும் இவ்விலக்கியங்களில் விதந்தோததப்பட்டுள்ளன. மேலும், முருகனின் தாயாகிய உமையாள் பற்றியும் சங்க இலக்கியங்கள் பேசப்படுகின்றன.

அடிக்குறிப்புகள்

1. எடுத்தாளப்பட்டது, பெ.மாதையன், வரலாற்று நோக்கில் சங்க இலக்கியப் பழமரபுக் கதைகளும் தொன்மங்களும், ப.67.
2. மேலது., ப.94.
3. மேலது., ப.98.
4. ராஜ்கௌதமன், தலித் பார்வையில் தமிழர் பண்பாடு, ப.108.
5. ஆ. வேலுப்பிள்ளை, தமிழ் இலக்கியத்தில் காலமும்கருத்தும்,பக்-8-99.
6. கலி., நச்சி.உரை, ப.3.
7. தொல்.நச்சி உரை (அகத்திணையியல்), ப.12.
8. பு.வெ. மாலை, வெட்சி, நூற்பா, 35.
9. அ. தட்சிணாமூர்த்தி, தமிழர் நாகரிகமும் பண்பாடும், ப.131.
10. திரு.வி. கலியாண சுந்தரனார், முருகன் அல்லது அழகு, ப.24.
11. மறைமலையடிகள், மாணிக்கவாசகர் வரலாறும், காலமும், தொகுதி - இரண்டு, ப.487.
12. ராஜ்கௌதமன், தலித் பார்வையில் தமிழர் பண்பாடு, ப.104.
13. வானமாமலை, தமிழர் பண்பாடும் தத்துவமும், ப.35.
14. மேலது., ப.37.
15. முருகு. நச்சி. உரை, ப.42.
16. இரா. சாரங்கபாணி, பரிபாடல் திறன், ப.116.
17. பரி., உ.வே.சா. உரை, ப.25.
18. தே. லூர்து, நாட்டார் வழக்காற்றியல், ப.256
19. நா. வானமாமலை, தமிழர் பண்பாடும் தத்துவமும், ப.29.
20. பரி., பொ.வே. சோமசுந்தரனார் உரை, ப.140.
21. மேலது., ப.120.
22. நா.வானமாமலை, முருக வணக்கம் இரு பண்பாடுகளின் இணைப்பே, ப.465.
23. மேலது., தமிழர் பண்பாடும் தத்துவமும், ப.29.

24. க. பரிமளம, சைவமயமாக்கத்தில் பரிபாடலும் களவியலும், ப.103.

25. கலி., நச்சி.உரை, ப.563.

26. பரி. உ.வே. சா. பதிப்பு, ப.44.

27. மேலது., ப.44.

28. பரி., பொ.வே. சோமசுந்தரனார் உரை, ப.44.

29. நா. வானமாமலை, தமிழர் பண்பாடும் தத்துவமும், ப.44

30. க. பரிமளம், சைவமயமாக்கத்தில் பரிபாடலும் களவியலும், ப.102.

31. ராஜ்கௌதமன், தலித் பார்வையில் தமிழர் பண்பாடு, ப.118.

இயல்-4

சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள் (வைணவம்)

இயல்-4

சங்க இலக்கியத்தில் வைதீக சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள் (வைணவம்)

மக்களுடைய சமயக் கோட்பாடுகள், நம்பிக்கைகள் ஆகியவற்றைப் போதுமான அளவு தெரிவிப்பதற்கு ஆவணங்கள் எவையுமில்லை. ஆயினும், தெய்வத்தைப் பற்றிய கருத்து உருவாக்கத்தில் செயல்படும் சில அடிப்படைக் கருத்துக்களும் சில புராணக் கதைகளும் கடவுளுடைய குணாதிசியம், வழிபட்டு வந்த மக்களுடைய சமூக பொருளாதார நிலைமை ஆகியவற்றைப் பற்றி அறிய உதவுகின்றன. சங்கப் பனுவல்களில் சைவம் பெற்றுள்ள ஊடாட்டம் போன்றும் வைணவக் கருத்தியல்களும் ஊடாட்டம் பெற்றுள்ளன.

வைணவத்தின் முழுமுதற் கடவுளாக திருமால் கருதப்பட்டார். இவரது அவதாரம் குறித்தப் பதிவுகளும் சங்கப் பனுவல்களில் இடம் பெற்றுள்ளன. வைணவம் திருமாலை முழுமுதற் கடவுளாக அடையாளப்படுத்தியது. திருமால் என்னும் இறை படிமத்தின் பலவேறு பதிவுகளை இவ்வியல் வெளிக்கொணர முற்படுகிறது.

திருமால் உலகில் அவதரித்து மக்களை தீமைகளிலிருந்து காத்தார் என்றும் நம்பப்பட்டது. அதன் பொருட்டு பத்து அவதாரங்களை எடுத்தார் என்றும் கருதினர். கிருஷ்ணனை வழிபட்டவர்கள் தம்மை பாகவதர்கள் என்று கூறிக் கொண்டனர். அவர்களுடைய பிரிவு 'பாகவதப் பிரிவு' எனப்பட்டது. இந்தப் பாகவத பிரிவே பிற்காலத்தில் வைணவமாக வளர்ந்தது என்பர். வைணவர்கள் திருமாலே உயர்ந்த கடவுள் என்று நம்பினர். அவர்கள் அற உணர்வு, அன்புணர்வு, அகிம்சை உணர்வு, தியானம் ஆகியவற்றைக் கடைபிடிக்க வேண்டும் எனவும், பலியிடுதல் கூடாது எனவும் வலியுறுத்தினர். எளியவர்கள் பின்பற்றத் தக்க மரபாக வைணவ சமயம் மாறத் தொடங்கியது.

முல்லை நில மக்களின் திருமால் வழிபாடு

முல்லை நில மக்கள் மாயோனாகிய திருமாலைத் தெய்வமாக வணங்கினார்கள். (தொல்.அகத்.நூற்பா:5) ஆரிய திராவிடக் கலப்பு ஏற்பட்ட காலத்தில் தமிழரின் மாயோனுடன் ஆரியரின் விஷ்ணு இணைக்கப்பட்டிருக்கலாம் என்பர் அறிஞர்.

"தெய்வமால் காட்டிற்று இவட்கு"[1]

எனவரும் கலித்தொகைப் பாடலடி அவர்க்குரிய தெய்வம் திருமால் என்பதையும், திருமாலிடம் அவர்க்கு உளதாகும் பக்திப் பெருக்கையும் காட்டும். ஆயரும், ஆய்ச்சியரும் ஒருங்கு கூடிக் குரவைக் கூத்தாடித் திருமாலுக்கு வணக்கம் செலுத்தினார்கள் (கலி.104) இக்குரவையாட்டினுள்,

"தொல் கதிர்த் திகிரியாற் பரவுவதும்"[2]

என்றும்

"பாடு இமிழ் பரப்பகத்து அரவணை அசைஇய
ஆடுகொள் நேமியாற் பரவுதும்"[3]

என்றும் கூறுதலின் திருமாலை வணங்குதற் பொருட்டாக ஆடப்படுவது இக்குரவைக் கூத்து என்பது பெறப்படும்.

மாயோன்

தொல்காப்பியம் 'மாயோன்' மேய காடுறை யுலகமும்' (அகத்.நூற்பா:5:1)

என மாயோனை முல்லையின் திணை தெய்வமாகக் குறிப்பிட்டுள்ளது. சங்க இலக்கியத்தில் மாயோன் வழிபாட்டு நெறியும் மாயோன் என்னும் சொல்லாட்சியும் பரவலாகக் காணப்படுகின்றன.

இதைச் சங்க காலத்தின் தொடக்க நிலை இலக்கியங்கள் வளர்ச்சி நிலை இலக்கியங்கள் ஆகிய இரண்டிலுமே காணமுடிகின்றது. இத்துடன் 'மால்', 'நெடியோன்', 'நேமியான்', 'திகிரியான்' என்பன போன்ற பல பெயர்களாலும் மாயோன் அழைக்கப்பட்டுள்ளான்.

'நெடியோன்' என்ற சொல் சங்க இலக்கியத்துள் பதிற்றுப்பத்து, புறநானூறு, அகநானூறு, பெரும்பாணாற்றுப்படை, மதுரைக்காஞ்சி, கலித்தொகை ஆகியவற்றுள் மிகக்குறைந்த இடங்களிலேயே ஆளப்பட்டுள்ளது. இந்நெடியோனன் என்ற சொல் எல்லா இடங்களிலும் மாயோனைச் சுட்ட மட்டுமே கையாளப்படவில்லை என்பது கவனத்திற்குரியதாகும். இச்சொல் பரசுராமன், முருகன் ஆகியோரைக் குறிக்கவும், 'மழுவாள் நெடியோன்' என்னும் நிலையில் சிவனையும், வச்சிரத்தடக்கை நெடியோன்' என்னும் சூழலில்

இந்திரனையும் குறிக்கக் கையாளப்பட்டுள்ளது"[4]. இவ்வாறு 'தெய்வங்களை மட்டுமல்லாமல் மன்னர்களைச் சுட்டவும், இந்நெடியோன் என்ற சொல் கையாளப்பட்டுள்ளது"[5]. மதுரைக் காஞ்சி (763), கலித்தொகை (140:8) ஆகிய இடங்களில் மட்டுமே இச்சொல்லால் திருமால் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். மற்ற தெய்வங்களைக் காட்டிலும் மாயோனே இச்சொல்லில் மிகுதியும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான் என்பதை மேற்கூறிய சான்றுகள் வழி அறியமுடிகிறது.

இதைப் போலவே, 'நேமியோன்' (புற:58:15) என்ற சொல்லும் மாயோனைக் குறிக்கவே கையாளப்பட்டுள்ளது. மேலும், 'நேமிஅம் செல்வன்' (அக.175:14) என்னும் சொல்லாலும் மாயோன் அழைக்கப்பட்டுள்ளான்.

இவற்றுடன் 'மால்' என்னும் சொல்லும் சங்க இலக்கியத்தில் கையாளப்பட்டுள்ளது. இச்சொல் சங்க இலக்கியத்தில் பலபொருள் ஒரு சொல்லால் ஆளப்பட்டுள்ளது. இம்மால் என்னும் சொல் காமமயக்கம், மயக்கம், மேகம், பெரிய, கரிய பெருமை, உயர்ந்த என்னும் பல பொருட்களிலும் பரவலாய் ஆளப்பட்டுள்ளது"[6].

"மாயோன் அன்ன மால் வரைக் கவாஅன்" (நற்.32:1)

"புகழ்தல் உற்றோர்க்கு மாயோன் அன்ன
உரைசால் சிறப்பின் புகழ்சால் மாற" (புற.57:2-3)

என்னும் பாடலடிகளில் 'மாயோன்' என்னும் சொல்லும் கையாளப்பட்டுள்ளது. மேலும், புறநானூற்றில் 'விண்டு அனைய விண்தோய்' (புற.391:2) என்னும் தொடரில் வரும் 'விண்டு' என்னும் சொல் திருமாற்பெயராய் உ.வே.சாமிநாதையரால் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறு பலவிதமான பெயர்களால் மாயோன் அழைக்கப்பட்டிருப்பது இத்தெய்வ வழிபாட்டின் சங்ககாலச் செல்வாக்கையும் வெளிப்படுத்துவதாய் உள்ளது.

இப்பெயர்களுள் 'நெடியோன்' 'நேமியோன்', 'மாயோன்' என்பன சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கியங்களில் காணப்படுகின்றன. 'விண்டு' என்னும் சொல் தொடக்கநிலை புறநானூற்றில் மட்டுமே காணப்படுகின்றது. என்றாலும், தொடக்கநிலை இலக்கியங்களின் காலச் சொல்லாட்சிகள் எல்லாம் சங்க காலத்தின் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்த தொண்டைமான் இளந்திரையன், தலையாலங்கானத்து செருவென்ற பாண்டியன் நெடுஞ்செழியன், குராய்பள்ளித்

துஞ்சிய பெருந்திருமாவளவன், பாண்டியன் இலவந்திகைப் பள்ளித் துஞ்சிய நன்மாறன், பொறையாற்றுக்கிழான் போன்ற மன்னர்களைப் பற்றிய பாடல்களில் மட்டுமே இடம்பெற்றுள்ளமை கவனத்திற்குரியதாகும். இது நெற்களின் பிற்காலத் தன்மைகளைக் காட்டுவதாய் உள்ளது. இவற்றுள் 'மாயோன்' என்னும் சொல் இது கபிலர் பாடிய பாடலாகும். இது இச்சொல்லின் பழமையை வெளிப்படுத்துவதாய் அமைந்துள்ளது.

விஷ்ணுவின் கூறுகள் இணைதல்

சங்க இலக்கியத்துள் மாயோனின் தனித்தன்மைகள் பேசப்படுகின்ற அதே நேரத்தில் விஷ்ணுவின் கூறுகள் இணைந்த நிலைகள் பாடப்பட்டிருப்பதையும் காணமுடிகின்றது.

"மாயோன் அன்ன மால் வரைக் கவாஅன்

வலியோன் அன்ன வியங்கு வெள்அருவி"[7]

இப்பாடலடிகளில் பலதேவனோடு இணைத்துப் பேசப்பட்டுள்ள நிலையில் இருவரும் தனிப்பெருந்தெய்வங்களாகவே பேசப்பட்டுள்ளனர் என்பது தெரியவருகிறது. இதற்கு அடுத்த நிலையில் பெரும்பாணாற்றுப்படையில் (402-403) பிரம்மன், மாயோனின் கொப்பூழ்த் தாமரையில் பிறந்தவன் எனப் பாடப்பட்டிருப்பது விஷ்ணுவின் கூறுகளை இக்கடவுள் தாங்கி நிற்பதைக் காட்டுகிறது.

இவற்றுள் விஷ்ணுவின் கூறுகள் வேதக்கூறுகளாகும். பலதேவ வழிபாடு ஆரியர் அல்லாதாரின் வழிபாட்டு நெறிகளின் கூட்டுக் கலப்பினை உடையவனாய் இருந்ததை வளர்ச்சி நிலை இலக்கியங்களில் தெளிவாகக் காணலாம்.

"மகா பஷ்யத்தில் சங்கர்ணருக்கு உரோகிணியின்
மகன் என்று பொருள் தரும் ரௌகணீயன்,
கலப்பையைக் கருவியாகப் பயன்படுத்துபவர்
என்று பொருள் தரும் லாங்கலின் இராமா (பலராமா)

என்னும் பெயர்கள் வழங்கப்படுகின்றன. இது சங்கர்ஷணரும் விருஷ்ணகுல வழித் தோன்றலான பலதேவரும் ஒருவரே என்று பதஞ்சலி காலத்திற்கு முன்பே ஏற்கப் பெற்றது என்பதற்குச் சான்றாகும்"[8]

என்றும்,

> “மகாபாரதத்தில் கட்டுரைப்பகுதி ஒன்றில்
> நாராயண விஷ்ணுவின் தலைமயிர்களுள்
> வெள்ளைமயிரின் அவதாரமாக சங்கர்ஷணரும்
> கருப்பு மயிரின் அவதாரமாக வாசுதேவரும்
> கூறப்படுகின்றனர்”[9]

என்றும்,

> “சங்கர்ஷணர் முதலில் பிராமணரல்லாத வேளாண்
> பாமர மக்களிடம் அதிக செல்வாக்குப் பெற்ற கடவுள்,
> பின்னர் கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்கு முன்னர்
> இவரும் விருஷ்ணி வீரரான பலதேவரும் ஒருவராகக்
> கருதப்பெற்றனர். எனவே, இறுதியில் இந்த வழிபாடும்
> நாராணள வாசுதேவர் என்ற பிராமணீய தெய்வ
> வழிபாடும் ஒன்றாகக் கலந்துவிட்டன”[10]

என்றும் சுவீரா ஜெயஸ்வால் கூறும் கருத்துக்கள் இந்திய வழிபாட்டு மரபு வேத விஷ்ணுவின் வழிபாட்டுடன் இணைந்து வைதீக மயமாகிப் போனதைக் காட்டுகின்றது.

மேற்கூறிய கருத்துக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்க்கும்பொழுது பலதேவ வழிபாடு பதஞ்சலி காலத்திற்கு முன்பே இந்திய மரபில் நிலவியதையும், மகாபாரதம் பலதேவனை விஷ்ணுவின் அவதாரமாகக் கொண்டதையும் மக்களிடையே செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த வேளாண் சமூகத் தெய்வமான சங்கர்ஷண வழிபாட்டுடன் பலதேவ வழிபாடு கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் இணைந்து ஒன்றானதையும் அவதானிக்க முடிகிறது. இவ்வாறு பல தெய்வவழி பாட்டையும் தன்னுடன் இணைத்துக் கொண்ட வேத விஷ்ணுவின் பல்வேறு கூறுகளையும் சங்ககால மாயோன் வழிபாட்டில் காணமுடிகின்றது.

பலதேவன், பலராமன் பற்றிய செய்திகள் சங்கப்பாடல்களில் காணப்பட்டாலும் விஷ்ணுவின் அவதாரம் என்னும் குறிப்பைச் சங்ககாலத் தொடக்க நிலை இலக்கியங்கள் தரவில்லை. இங்கு பலராமன்,

“பால் நிற உருவின் பனைக் கொடியோனும்
நீல்நிற உருவின் நேமியோனும் என்று
இருபெருந் தெய்வமும் உடன் நின்றாங்கு” (புற.58:14-16)

எனத் திருமாலோடு ஒப்பத் தனிப்பெருந் தெய்வமாகவே குறிப்பிடப்பெறுகின்றான்.

இவ்வாறு சங்கக் காலத் தமிழிலக்கியங்கள் காட்டும் பலதேவ வழிபாட்டு மரபு அவன் தனிப் பெருந்தெய்வமாக சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கியங்களில் நிலவியதைக் காட்டுகின்றது.

திருமாலின் அவதாரச் செய்திகள்

சங்க காலத் தொடக்கநிலை இலக்கியங்களிலும் திருமாலின் அவதாரச் செய்திகள் இடம்பெற்றுள்ளன. வாமன அவராதக் குறிப்பு மட்டும் பெரும்பாணாற்றுப் படையிலும் முல்லைப்பாட்டிலும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இவ்விரண்டில் பெரும்பாணாற்றுப்படையைப் பத்துப்பாட்டின் காலநிரலில் முற்பட்ட காலத்ததாகக் கொள்கின்றனர் சங்க ஆய்வறிஞர். முல்லைப்பாட்டில் யவனர், மிலேச்சர் பற்றிய குறிப்புக்கள் வருவதால் அது பிற்காலப் பாடலாய் கருதப்படுகின்றது. எஸ்.வையாபுரிப்பிள்ளை அவர்கள், காலம் பற்றிய மூன்று தொகுதிகள் என்னும் நிலையில்,

I

1. பொருநராற்றுப்படை
2. பெரும்பாணாற்றுப்படை
3. பட்டினப்பாலை
4. குறிஞ்சிப்பாட்டு

II

5. மலைபடுகடாம்
6. மதுரைக்காஞ்சி
7. நெடுநல்வாடை
8. திருமுருகாற்றுப்படை

III

9. முல்லைப்பாட்டு

10. சிறுபாணாற்றுப்படை

என்னும் மூன்று பட்டியலைத் தருகின்றார்”[11].

மேலும், கால நிரல் அடிப்படையில் இவற்றை அமைக்கையில் 1. பொருநராற்றுப்படை, 2. பெரும்பாணாற்றுப்படை, 3. பட்டினப்பாலை 4. குறிஞ்சிப்பாட்டு 5. மலைபடுகடாம் 6. மதுரைக்காஞ்சி 7. நெடுநல்வாடை 8. முல்லைப்பாட்டு 9. சிறுபாணாற்றுப்படை 10. திருமுருகாற்றுப்படை என வரிசைப்படுத்துகிறர்”[12].

இக்கால வரிசையிலும் தொகுதிப்பட்டியலிலும் முல்லைப்பாட்டு பிற்காலத்ததாகவே உள்ளது. எனவே, அவதாரச் செய்திகள் சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கியங்கள் காலந்தொட்டே இருந்து வந்ததையும் திருமால் வழிபாடு சங்கத் தமிழகத்தில் செல்வாக்கு பெற்ற வழிபாட்டுத் தொடர்ந்து இருந்து வந்ததையும் இவை காட்டுகின்றன.

வாமன அவதாரம்

திருமாலின் அவதாரம் பற்றிய குறிப்புக்கள் பெரும்பாணாற்றுப்படையிலும் முல்லைப்பாட்டிலும் காணப்படுகின்றன. இவற்றுள் பெரும்பாணாற்றுப்படையில் வரும் குறிப்பே காலத்தால் முந்தியதாகும். இதனை,

“இருநிலம் கடந்த திருமறு மார்பின்
முந்நீர் வண்ணம் பிறங்கடை அந்நீர்த்
திரைதரு மரபின் உரவோன் உம்பல்”[13]

என்னும் பாடலடிகளால் தெளியலாம். இங்கு கோழனின் குலச்சிறப்பைச் சுட்டும் நிலையில் இவ்வவதாரச் செய்தி இடம் பெற்றுள்ளது.

சங்ககால மன்னர்கள் பல தெய்வங்களோடு இணைத்துப் புகழப்பட்டுள்ளனர். அவ்வகையில்தொண்டைமான் இளந்திரையன் இங்கு திருமாலின் வழிவந்தவனாகப் புகழப்பட்டுள்ளான். இச்சூழலில் திருமாலின் இயல்பைக் குறிப்பிடும் நிலையில் பெரிய நிலத்தை அளந்தவன் எனத் திருமால் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். இங்கு நிலமளந்தமைக்கான அவதாரக் கூறுகள் ஏதும் தொடக்கநிலை இலக்கியங்களில் இடம்பெறவில்லை. இதற்கடுத்த நிலையில் முல்லைப்பாட்டில் இவ்வாமன அவதாரக் குறிப்பு இடம் பெற்றுள்ளது.

"நீர் செல நிமிர்ந்த மாஅல் போலப்

பாடிமிழ் பனிக்கடல் பருகி வலனேர்பு

கோடுகொண்டு எழுந்த கொடுஞ் செலவு எழிலி"[14]

இங்கு நீர் செல நிமிர்ந்த மாஅல்' என்னும் அவதாரச் செய்தி மட்டுமே பாடப்பட்டுள்ளது.. குள்ளன் உருவில் மாபலியாம் தானம் வேண்டிச் சென்ற திருமால், மாபலி தானஞ் செய்ய நீர் வார்த்து, திரிவிக்கிரமனாய் உயர்ந்த செய்தி இப்பாடல் அடிகளில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

இவ்வாறு சங்ககாலத் தொடக்க நிலையி இலக்கியங்கள் குறிப்பிடும் இவ்வவதாரச் செய்திகளில் நிலம் அளந்த செயல், தாரை வார்த்த நீர்வழி திரிவிக்கிரமனாய் உயர்ந்த குறிப்பு ஆகியவை மட்டுமே இடம்பெற்றுள்ளன.

வடமொழி மரபில் இவ்வாமன அவராதக் குறித்த செய்தி மிக விரிவாக இடம்பெற்றுள்ளது. இவ்வவதாரம் குறித்த கதைக்கூறு இதிகாசம், புராணங்களில் மட்டுமில்லாமல் ரிக் வேதத்திலும் காணப்படுகின்றது. இவ்வாமன அவதாரத்திற்கான அடிப்படைச்செய்தி இங்கு இடம் பெற்றுள்ளது. ரிக் வேதத்தில் 7.99.6, 7.100.3.4, 8.9.12.27, 8.29.7, 8.4.3 ஆகிய பல இடங்களில் மூன்றடிகளால் உலகளந்த குறிப்பு இடம்பெற்றுள்ளது"[15].

வாமனவதாரம் பற்றிய குறிப்புக்கள் பரிபாடல், கலித்தொகை ஆகியவற்றில் காணப்படுகின்றன. முன்பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் இடம்பெற்ற செய்திகளைக் காட்டிலும் கூடுதலான செய்திகள் இவ்விரு நூல்களிலும் இடம்பெற்றுள்ளன.

கீழ் ஏழ் உலகமும் உற்ற அடியினை (பரி.3:20)

திணி நிலம் கடந்தக்கால், திரிந்து அயர்ந்து, அகன்று ஓடி,

நின் அஞ்சிக் கடற் பாய்ந்த பிணி நெகிழ்பு அவிழ் தண்தார்

அன்னவர் பட, அல்லா அவுணர்க்கும் முதல்வன் நீ (பரி.3: 54-58)

என்னும் பாடலடிகளில், கீழ் ஏழுலகையும் ஓரடியால் அளந்தமையும் இம்மண்ணுலகை அளந்தபோது தேவர்களும் அசுரர்களும் கடலில் புகுந்து ஒளிந்தமையும் குறிப்பிடப்பெற்றுள்ளது. இங்கெல்லாம் நிலம் அளந்த செய்தி மட்டுமே குறிப்பிடப்பட்டிருக்க கலித்தொகையில்,

ஞாலம் மூன்று அடித் தாய முதல்வற்கு (124:1)

என இவ்வுலகங்கள் அனைத்தையும் மூன்று அடிகளால் அளந்தவன் திருமால் என்னும் குறிப்பு இடம்பெற்றுள்ளது.

இவ்வாறு, சங்ககால வளர்ச்சிநிலை இலக்கியங்கள் குறிப்பிடும் இவ்வவதாரச் செய்திகளில், கீழ் ஏழ் உலகையும் ஓரடியால் அளந்தமை, ஞாலம், முழுவதையும் மூவடியால் அளந்தமை, இக்காலத்தே தேவர்களும் அசுரர்களும் கடலில் புகுந்து ஒளிந்துகொள்ளல் ஆகியவை மட்டுமே இடம்பெற்றுள்ளன. இங்கு எவ்விடத்தும் வாமனன், மாபலி, திரி விக்கிரமன் என்னும் பெயர்கள் குறிப்பிடப்படவில்லை. மேலும், நிலம் அளந்தமைக்கான இடம், சூழல், காரணம் என்பன எங்கும் கூறப்படவில்லை.

வடமொழி மரபில் இவ்வாமன அவதாரங் குறித்த செய்திகள் மிக விரிவாக இடம்பெற்றுள்ளன. இவ்வவதாரம் குறித்த செய்திகள் இதிகாசம், புராணங்களில் மட்டுமல்லாமல் ரிக் வேதத்திலும் காணப்படுகிறது.

இவ்வாறு வடபுல மரபில் இடம்பெற்ற இவ்வவதாரச் சிந்தனை தமிழ்மரபிலும் பரவியிருந்தமைப் பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் வெளிப்படுத்துகின்றன. வேதத்திலேயே பேசப்பட்டுள்ள இவ்வவதாரம் தொன்மையானது என்பதால் சங்க மரபிலும் இடம்பெற்றுள்ளது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

கிருஷ்ணாவதாரம் குறிப்புகளும் சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கியத்தில் இடம் பெற்றுள்ளன. "வடமதுரைக் கலைப்பள்ளியைச் சார்ந்த சிற்பம் ஒன்றில் தலைமீது கூடையில் குழந்தையைச் சுமந்து ஆற்றினைக் கடந்து செல்லும் ஆணின் உருவம் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது.

ஏழுதலை நாகம் கரையை நோக்கி வழி நடத்திச் செல்வதாக சிற்பம் காட்டுகிறது. இந்தக் காட்சியானது வாசுதேவர் குழந்தைக் கிருஷ்ணனைச் சுமந்த வண்ணம் யமுனை ஆற்றைக் கடந்து கோகுலத்திற்குச் செல்லும் காட்சியுடன் ஒப்பிடப்படுகிறது. இந்தச் சிற்பப்பாணியின்படி இது கி.பி. முதலாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்ததாகக் கருதப்படுகிறது எனவே வாசுதேவரின் மைந்தரான கிருஷ்ணன் இளமைப் பருவத்தை இடையர்களுடன் கழித்ததாகக் கூறப்படும் கதை குஷாணர்களின் ஆரம்ப காலத்திலேயே வழங்கியிருக்க வேண்டுமெனத் தோன்றுகிறது"[16] எனச் சுவீரா ஜெயஸ்வால் குறிப்பிடும் கருத்து கிருஷ்ண

வழிபாடு இடையர் குலத்துடன் ஒன்றிய வழிபாடாகப் பழங்காலந்தொட்டே இந்திய மரபில் நிலவி வந்ததைத் தெளிவுபடுத்துகிறது.

கிருஷ்ணாவதாரக் கதைகள் வடஆரிய மரபில் நிலவியவை என்பதற்குச் சங்க இலக்கியப் பாடலடிகள் சான்றாக உள்ளன. அகநானூற்றில் இடம்பெற்ற மதுரை மருதன் இனநாகனாரின் பாடலொன்று கிருஷ்ணனின் வடஆரியச் சார்பைக் காட்டுகிறது.

> “...வடாஇது
> வண்புனல் தொழுநை வார்மணல் அகன்துறை
> அண்டா மகளிர் தண்தழை உமீஇயர்
> மரம்செல மிதித்த மாஅல் போல”[17]

இப்பாடலடிகளில் ஆயர் மகளிர் தழையை ஆடையாக உடுத்திக் கொள்ளும் பொருட்டுத் திருமால் குருந்த மரத்தைக் காலால் மிதித்து வளைந்திட்டச் செய்திக் குறிப்பு இடம்பெற்றுள்ளது.

இதற்கு “ஆயர் பெண்கள் யமுனை ஆற்றில் நீராடுங்கால் அவர்கள் கரையில் இட்டு வைத்த ஆடைகளைக் கண்ணபிரான் விளையாட்டாக எடுத்துக்கொண்டு இருந்த மரத்தேறியிருந்தாராக அப்பொழுது பலதேவர், அங்கு வர அம்மகளிர் ஒருசேர மறைதற்கு வேறு வழியின்மையால் தாம் ஏறியிருந்த குருந்த மரக்கொம்பினைத் தாழ்த்துக் கொடுத்தார்”[18] என ந.மு. வேங்கடசாமி நாட்டாராலும், ரா.வேங்கடாசலம் பிள்ளையாலும் விளக்கவுரை எழுதப்பட்டுள்ளது. இது வடபுலத்தில் நிகழ்ந்த கதையே என்பது இவற்றால் தெளிவாகின்றது.

மேலும் இப்பாடலின் ஆசிரியரே ‘வடாஅது வண்புனல் தொழுநை வர்மணல் அகன்றுறை’ என யமுனை ஆற்றங்கரையில் இது நிகழ்ந்ததாகக் குறிப்பிடுகிறார். எனவே, இதுவும் கிருஷ்ண வழிபாட்டின் வைதீகச் செல்வாக்கை வெளிப்படுத்துவதாய் உள்ளது. மருதன் இளநாகனாரும் சங்ககாலத் தொடக்கநிலையின் இறுதிப்பகுதியில் வாழ்ந்த புலவர் என்பதை நினைவில் கொள்ள வேண்டும். இக்காலம் வடஆரிய வைதீகத் தாக்கங்கள் மிகுதிப்பட்ட காலம் எனலாம். மேலும் வடஆரியப் பார்ப்பனர்களின் ஆதிக்கத்தையும் செல்வாக்கின் மிகுதியையும் இக்காலத்தில் காணலாம்.

திருமாலும் பாம்பனையும்

திருமால் பாம்புப்படுக்கையில் துயிலுதலைச் சங்கப்பாக்கள் குறிப்பிடுகின்றன. பெரும்பாணாற்றுப்படை குறிப்பிடுகையில் திருமால் அங்குப் பாம்பனையில் இருந்ததை,

"பாம்பனைப் பள்ளி அமர்ந்தோன்"[19]

என்ற அடியில் பாடியுள்ளது. பெரும்பாணாற்றுப்படையில் பாம்பணையில் உள்ள திருமால் எழுந்தருளியுள்ள இடமாகக் குறிப்பிடப்படுவது, திரு.வெ.கா.என்னும் திருமால் வழிபாட்டுத் தலமாகும். இது காஞ்சிபுரத்தில் அமைந்துள்ளது. இக்காஞ்சிபுரம் திருமால் வழிபாட்டின் செல்வாக்கு நிலவிய இடமாக இருந்துள்ளது. இப்பெரும்பாணாற்றுப்படையில் திருமால் நிலங்கடந்தமை, திருமகள் திருமாலின் மார்பில் உறைதல் ஆகியன கூறப்பட்டுள்ளன. மேலும், பிரம்மன் திருமாலின் கொப்பூள்த் தாமரையில் பிறந்த புராணச் செய்தியும் இப்பாட்டில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

எனவே இப்பாடல் திருமால் வழிபாடு செல்வாக்குப் பெற்ற காலச்சூழலில் அதாவது சங்ககாலத் தொடக்கநிலை காலத்தின் இடைப்பகுதியில் தோன்றிய இலக்கியமாக இருத்தல் வேண்டும். மேலும், தொண்டைமான் இளந்திரையன் ஆண்ட காஞ்சிபுரம் உள்ளிட்ட நிலப்பகுதியில், திருமால் வழிபாடு செல்வாக்கு பெற்றிருந்ததால் இம்மன்னன் சங்ககால இடைப்பகுதியைச் சாந்தவன் என்பதற்கு சான்றாகின்றது.

திருமாலும் திருமகளும்

'திரு' என்னும் சொல் சங்க இலக்கியங்களில் பெயராகவும் அடையாகவும் கூட்டுச் சொல்லின் ஒரு கூறாகவும் பல இடங்களில் பயின்று வந்துள்ளது. 'திரு' என்னும் பெயர் செல்வம், அழகு, வெற்றித்திரு என்னும் பொருட்களில் மட்டும் அல்லாமல் திருமகள் என்னும் பொருளிலும் கையாளப்பட்டுள்ளது. மன்னர்களோடு இணைத்துக் கூறப்படும் இடங்களிலும் திரு என்பதற்குத ் திருமகள் என்றே பொருள் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. இதற்கு,

"திருவீழ் நுண்ழண் பாண்டியன் மறவன்" (புற.179:5)

"எழுமுடி கெழீஇய திருஞெமர் அகலத்து" (பதி.பத்து.14:11)

"திருவீழ் மார்பின் தென்னவன் மறவன்" (அக.13:6)

"செரு மிக்குப் புகலும் திருஆர் மார்பின்" (மலை.356)

என்னும் பாடலடிகள் சான்றாகின்றன. இதில் திருமகள் உறையும் மார்புடையவர் என மன்னர்கள் புகழப்பட்டுள்ளதாய் உரையாசிரியர்கள் பொருள் கூறியுள்ளார்கள். இங்கெல்லாம் அழகு பொருந்திய மார்பு எனவும், பொருள் கொள்ள வாய்ப்புண்டு. மன்னர்கள் வைதீககத் தாக்கத்தினால் திருமாலோடு இணைந்து ஒன்றாய்க் கருதப்பட்ட நிலையில் அல்லது உவமிக்கப்பட்ட நிலையில் சூழலுக்கு ஏற்பத் திருமகள் உறையும் மார்பினர் எனவும் பொருள் கொள்ள வாய்ப்பு உண்டு எனலாம்.

திருமாலோடு திருமகளை இணைத்தக் கூறும் சங்கச் சான்றுகள் சிலவேயாகும். பதிற்றுப்பத்து (31:7) பெரும்பாணாற்றுப்படை (29-30) ஆகிய இடங்களில் மட்டுமே திருமாலோடு திருமகள் இணைத்துக் கூறப்பட்டுள்ளாள்.

திருமகளைத் திருமாலோடு இணைத்துக் கூறும் முதல் இலக்கியம் பதிற்றுப்பத்தேயாகும்.

> “வண்டு ஊது பொலி தார் திரு ஞெமர் அகலத்து,
> கண் பொரு திகிரி, கமழ் குரற் துழாஅய்
> அலங்கல், செல்லவ்ன சேவடி பரவி”[20]

என்னும் பதிற்றுப்பத்தடிகள், திருமாலைத் திருமள் உறையும் மார்பை உடையவனாகக் காட்டுகின்றன. இதன் பின்னர் பெரும்பாணாற்றுப்படையில் கடியலூர் உருத்திரங்கண்ணனார் என்னும் புலவரும்,

> “....................திரு மறு மார்பின்
> முந்நீர் வண்ணன்...............”[21]

என்னு பாடலடியால் திருமாலைப் பாடுகின்றார்.

திரு என்னும் சொல்லோடு ‘மா’ என்னும் சொல்லும் திருமகளைச் சுட்டும் பெயராச் சங்கப்பாக்களில் ஆளப்பட்டுள்ளது. முல்லைப்பாட்டில் ‘மா’ என்னும் சொல் திருமகளைச் சுட்டும் சொல்லாய் ஆளப்பட்டுள்ளது. இதனை,

> “வலம்புரி பொறித்த மா தாங்கு தடக் கை
> நீர் செல, நிமிர்ந்த மாஅல்”[22]

என்னும் பாடலடிகளின் மூலம் அறியலாம். இதிலும், திருமகள் திருமாலின் மார்பில் உறைபவள் என்னும் குறிப்பு வந்துள்ளது.

இந்திய மரபில் ஸ்ரீ, லட்சுமி என்னும் இரு பெயர்களும் இருதெய்வங்களை உணர்த்தி நிற்கின்றன. இவ்விரு தெய்வங்களும் ஒன்றான நிலையைப் பிராமணங்களிலும் ஆரம்பகால உபநிடதங்களிலும் காணலாம். ‘‘ஸ்ரீ என்னும் சொல்லுக்கு கோண்டா கூறும் ‘‘நலம்’’, ‘செழிப்பு’’ என்ற பொருள், ஓல்டன்பர்க் தரும் ‘‘அழகு’’, ‘‘பேரெழில்’’ என்னும் பொருளை நோக்க மிகப் பொருத்தமாகத் தெரிகிறது. காரணம் இந்திய மரபுப்படி ஸ்ரீசெல்வம், பெருக்கம் என்பனவற்றைச் சுட்டுகிறது என்பது கருதப்படுவதே’’[23] எனச் சுவீரா ஜெயஸ்வால் கருதும் நிலையைப் போலவே சங்க இலக்கியத்திலும் திரு என்னும் சொல் செல்வம், அழகு, வெற்றிச் செல்வம் என்னும் பொருளிலேயே கையாளப்பட்டிருப்பது சிந்தனைக்குரியதாகும்.

சங்ககாலத் தொடக்கநிலையில் ‘திரு’ வளமைத் தெய்வமாகக் கருதப்பட்டது. திரு என்னும் சொல் செல்வம், அழகு எனும் பொருளிலேயே மிகுதியாகக் கையாளப்பட்டிருப்பது நினைவிற் கொள்ளத்தக்கதாகும். செல்வத்தோடு தொடர்புடைய இத்திரு என்னும் சொல் வளமைத் தெய்வத்தையும் குறிக்கும் பெயராக ஆளப்பட்டது. அரசு உருவாக்கச் சூழலில், மருதநில வேளாண்மைப் பெருக்கச் சூழலில் இத்திரு என்னும் தெய்வம் வளம்சார்ந்த மன்னர்களுடன் இணைத்துப் பேசப்பட்டது. (பதி.பத்து, 14:11:16:17). இவ்வளமைத் தெய்வம், இக்காலக்கட்டத்தில் பல்வேறு இடங்களிலும் உறைவதாக நம்பப்பட்டது. திருமகள் மதிலில் உறைவதாகவும், வீட்டுக் கதவு நிலைகளில் அவளது உருவம் செதுக்கபட்டிருப்பதாகவும் சங்கபாக்கள் பின்வருமாறு சான்று பகர்கின்றன:

‘‘திருத் துஞ்சும் திண் காப்பின்’’[24]

‘‘திரு நிலைஇய பெருமன் எயில்’’[25]

‘‘.................................... ஓங்கு நிலைவாயில்
திரு நிலை பெற்ற தீது தீர் சிறப்பின்
தரு மணல் ஞெமிரிய திரு நகர் முற்றத்து’’[26]

இவ்வாறு, திணைத் தெய்வமான மாயோன் வேதவிஷ்ணுவின் கூறுகளைத் தாங்கிப் பெருந்தெய்வமான நிலையில் விஷ்ணுவுடன் ஸ்ரீலட்சுமி இணைந்த புராண வழியில் இங்குத் திருமாலுடன் திரு இணைத்துப் பேசப்பட்டாள் எனலாம். எனவே, திருமகள் திருமாலின் மார்பில் உறைபவளாகக் காட்டப்பட்டாள் என்பது தெளிவாகிறது.

ஞாயிற்றை மீட்ட புராணச் செய்தி

அசுரர்களால் மறைக்கப்பட்ட ஞாயிற்றைத் திருமால் மீட்டுக் கொணர்ந்தான் என்னும் புராணச் செய்தி புறநானூற்றில்

"அணங்குடை அவுணர் கணம் கொண்டு ஒளித்தென,
சேண் விள்ஙகு சிறப்பின் ஞாயிறு காணாது,
இருள் கண் கெடுத்த பருதி ஞாலத்து
இடும்பை கொள் பருவரல், தீர, கடுந்திறல்
அஞ்சன உருவ்ன தந்து நிருத்தாங்கு"[27]

என்னும் பாடலடிகளில் இடம் பெற்றுள்ளது.

இப்பாடலைப் பாடியவர் மாறோக்கத்து நப்பசலையார் ஆவார். இப்பாடல் மலையமான் சோழியவேனாதி திருக்கண்ணனைப் பற்றியதாகும். இப்புலவர் குளமுற்றத்துத் துஞ்சிய கிள்ளி வளவனையும் பாடியுள்ளார். இவ்விரு மன்னர்களும் யானைகட்சேய் மாந்தருஞ்சோரலிரும்பொறை காலத்தவர் ஆவார்கள். இச்சேரமன்னன், தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற பாண்டியனின் காலத்தவனாவன். இவ்விருவருடைய காலத்தை கி.பி.215 என்கிறார் கே.ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரி.[28] இவன், சங்ககாலத் தொடக்கநிலையின் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்தவன் என்பது தெளிவாகிறது. இவனைப் பாடி மாறோகத்து நப்பசலையாரால் பாடப்பட்ட மேற்குறித்த புராணச் செய்தி, வைதீகத் தாக்கத்தின் செல்வாக்கு மிகுந்த காலப்பகுதியில் சங்கத் தமிழகத்தில் விஷ்ணுவின் கூறுகளைத் தாங்கிய மாயோனுடன் இணைத்துக் கூறப்பட்டுள்ளது என்பது புலனாகிறது.

எஸ். இராமகிருஷ்ணன் இப்புராணச் செய்தி குறித்து கூறுகையில், "வடநூல் அறியாத கதை இது. எனவே இது பண்டைய தமிழகம் போற்றிய மாயோனைப் பற்றிய பழமரபுக் கதையாகலாம்"[29] என்னும் கருத்தை வெளியிட்டுள்ளார். இது ஆய்வுக்குரியதாகும்.

திருமாலும் பிரம்மனும்

பிரம்மன் விஷ்ணுவுடன் இணைந்த போக்கினைச் சுவீராத ஜெயஸ்வாஸ் அவர்கள் பின்வருமாறு விளக்குகிறார்.

"காலப்போக்கில் பிராமணர்களது புராணங்களில் வரும் பிரம்மாவின் படைப்புத் தொழில் நாராயணனுக்கும் கற்பிக்கப்பட்டது. படைப்புத் தொழில் கூறவந்த மனுஸ்மிருதி நாராயணனும் பிரம்மாவும் ஒன்றே என்று பேசுகிறது. சிரு'டியைப் பற்றி வாயுபுராணத்தில் வருகின்ற படைப்புக் கதைகளிலும் இவ்விரு தெய்வங்களும் ஒன்றெனப் பல இடங்களில் கருதப்படுகின்றனர். இப்புரணாத்தின் ஆர்வம் தூண்டும் பகுதி ஒன்றில், விஷ்ணு எழுப்பிய வினாவுக்கு விடையாக, பிரம்மா இவ்வுலகத்தைப் படைத்த நாராயணன் தானே என்று தெளிவுபடுத்துகிறார். அப்பகுதி நாராயணனும் பிரம்மனும் ஒன்றே என்பது நாராயணனும் விஷ்ணுவும் ஒன்றே என்பதற்கு முன் நிகழ்ந்தது..... பிரம்மாண்டபுராணம் பிரம்மாவும் விஷ்ணுவும் ஒன்றே என்று மூன்று இடங்களில் வருணிக்கிறது".[30]

இவ்வாறு, விஷ்ணு, நாராயணனுடன் இணைவதற்கு முன்பே, நாராயணனுடன், இணைத்து ஒன்றாயப் பேசப்பட்ட பிரம்மன், பின்பு விஷ்ணுவும் நாராயணனும் ஒன்றான சூழலில், விஷ்ணுவுடன் இணைத்து ஒன்றாகப் பேசப்பட்டார் என்பது மேற்கூறிய சான்றின் வழி தெளிவாகிறது. இவ்வாறு, பிரம்மன் விஷ்ணுவுடன் இணைந்துபோன வைதீகத் தாக்கம் நிறைந்த காலச்சூழலைச் சங்கப்பாக்களும் காட்டுகின்றன.

சங்க இலக்கியங்களுள் பெரும்பாணாற்றுப்படையில் தான், பிரம்மன் விஷ்ணுவின் கொப்பூழ்த் தாமரையில் பிறந்தவன் என்னும் புராணச் செய்தி முதன் முதலாகப் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது. இதற்கு,

"நீல்நிற உரவின் நெடியோன் கொப்பபூழ்
நான்முக ஒருவற் பயந்த பல் இதழ்த்
தாமரைப் பொகுட்டின்"[31]

என்னும் பாடலடிகள் சான்றாகின்றன.

இந்திரன்

சங்க காலத்தில் இந்திரனும் செல்வாக்குப் பெற்ற தெய்வமாக இருந்தான் என்பதற்குத் தொல்காப்பியமே தக்க சான்றாகும். திணைநிலைத் தெய்வங்களைக் குறிப்பிடும் தொல்காப்பியர்,

வேந்தன் மேய தீம்புனல் உலகமும் (தொல். அகத். நூற்பா, 5:3)

என இந்திரனை (வேந்தன்) மருதத்திணைத் தெய்வமாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார். இங்கு இந்திரன் என்னும் சொல் ஆளப்படவில்லை என்றாலும், வேந்தன் என்னும் பெயரால் இந்திரன் குறிப்பிட்டுள்ளார். மருதம் நீர்வளம் மிக்க நிலம் என்பதால் மழைத் தெய்வமான இந்திரன் இந்நிலத் தெய்வமாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான்.

சங்ககால வழக்கில் வேந்தன் என்னும் சொல் இந்திரனைக் குறிக்க ஆளப்படவில்லை. சங்ககால அரசனான கடலுள் மாய்ந்த இளம்பெருவழுதியின் பாட்டில் 'இந்திரர் அமிழ்தம்' என்னும் சொல்லும் (புற. 182) ஓரம்போகியாரின் ஐங்குறுநூற்றுப் பாடலில் 'இந்திர விழவு' என்னும் சொல்லும் (ஐங். 62:1) ஆட்சி பெற்றுள்ளன. சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கியங்களில் 'இந்திரன்' என்ற சொல் ஆளப்பெறவில்லை என்றாலும், இதனுடன் தொடர்புடைய மேற்குறிப்பிட்ட சொற்கள் ஆட்சி பெற்றுள்ளன என்பது, இச்சொல் சங்கமொழி வழக்கில் இருந்ததைக் காட்டுகிறது.

'வேந்தன்' என்னும் சொல் சங்க இலக்கியத்தில் மூவேந்தர்களைச் சுட்டும் பெயராகவே ஆளப்பட்டுள்ளது. இவர்கள் சேர, சோழ, பாண்டியர், மன்னர் என்னும் பொதுச்சொல்லால் அன்றிப்பெரும்பாலும் 'வேந்தர்' என்னும் சிறப்புப் பெயராலேயே அழைக்கப்பட்டனர். இவர்கள், மருதநிலச் சமுதாயத் தலைவர்கள் என்பதால் இவ்வாறு அழைக்கப்பட்டார்கள் எனலாம்.

வேந்தன் என்னும் சொல்லிற்குச் சென்னைப் பல்கலைக்கழகப் பேரகராதி இந்திரன், அரசன், சூரியன், சந்திரன், வியாழன் என்னும் பொருளைத் தருகின்றது. முதற்பொருளுக்குத் தொல்காப்பியம் மட்டுமே சான்றாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. சங்க இலக்கிய நிலப்பரப்பில் வேந்தன் என்னும் சொல் வேறெங்கும் இந்திரனைக் குறிக்கும் பெயராய் ஆளப்படவில்லை. நிலவுடைமையாக மாறிய சங்கச் சமூகத்தில் மருதநிலத் தலைவர்களாக உயர்ந்த சேர, சோழ, பாண்டியர் இம்மருதத் தலைமையைக் காட்டும் நோக்கில் வேந்தர் என்று அழைக்கப்பட்டனர்.

இந்திரன் சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கிய காலத்திலேயே செல்வாக்குப் பெற்ற தெய்வமாக இருந்தான் என்பதற்கு,

"..........................ஒண்தொடி
வச்சிரத் தடக்கை நெடியோன் கோயிலுள்"[32]

“இந்திர விழவில் பூவின் அன்ன”[33]

என்று வரும் பாடலடிகள் சான்றாகின்றன.

சொர்க்கச் சிந்தனை ஆளுமை பெற்ற சங்ககாலத்தே இந்திரன் அதன் தலைவனாகக் கருதப்பட்டான். மேற்காட்டிய புறநானூற்றுப் பாடலடிகள் விண்ணுலகச் சொர்க்கம் இந்திரனின் இருப்பிடமாக இருந்ததைக் காட்டுகின்றன. ஆய் இறந்தவுடன் அவன் விண்ணில் உள்ள இந்திரனது அரண்மனையில் வரவேற்கப்பட்டான் என்பதனால் ஆய் அண்டிரனின் சொர்க்கப்பேற்றைக் குறிப்பிடுகிறார் ஏணிச்சேரி முடமோசியர். இதன் மூலமாக இந்திரன் சொர்க்கத்தின் தலைவனாகக் கருதப்பட்டான் என்பதையும் அறியலாம். இப்பாடலடிகள் இந்திரனின் உயர்நிலையைக் காட்டுகின்றன எனலாம். மேலும் இப்பாடலடிகள் வச்சிரம் போன்ற உறுதியையுடைய கையை உடைய மன்னனைக் குறித்தது கூறுவாரும் உள்ர்.

இதற்குக் காலத்தால் பிற்பட்ட ஐங்குறுநூற்று பாடல் (62), சங்ககாலத் தமிழகத்தில் இந்திர விழா நடைபெற்றதை எடுத்துக்காட்டுகிறது. ‘இந்த ஊரின் கண் வாழம் பரத்தையா் பலரையும் இந்திரவிழாவின் பொருட்டு ஒருங்கு கூட்டினாற் போன்று ஒருங்கே கூட்டுதலைச்செய்து’ என்பது இப்பாடலுக்கான பழையவுரையாகும். இதற்குப் பொ.வெ. சோமசுந்தரனார் ‘இந்திர விழாவின் கண் பரத்தையர் பலரையும் ஒருங்கே கூட்டினார் போன்று நின்தேர் இவ்வூர்ப் பரத்தையார் பலரையும் ஒருங்கே தொகுத்து என உவமையாக்குக’[34] என விளக்கவுரை எழுதியுள்ளார்.

உரை, விளக்கவுரை என்னும் இவ்விரண்டும் ஆண்மக்கள் பரத்தையரோடு கூடி இன்பம் அனுபவிக்கும் விழாவாக இந்திரவிழா இருந்துள்ளது என்பதைக் காட்டுகின்றன. இந்திரன் சுவர்க்கத்தின் தலைவனாக இருந்த உயர்நிலையைக் காட்டும் அதே நேரத்தில், இந்திரவிழா இன்ப நுகர்விற்கு உரியதாய் இந்திரன் இன்ப நுகர்விற்கான தெய்வமாக மாறிப்போன நிலையையும் சங்ககாலத் தொடக்கநிலைப் பாடல்கள் பதிவு செய்துள்ளன.

உருவ வழிபாடு

மாயோன் - (கருநிறமுடையவன்), சேயோன் - (சிவப்பு நிறமுடையவன்), வாலியோன் - (வெண்மை நிறமுடையவன்) முதலான பெயர்களும், மக்கட் செல்லன், மணிமிடற்று அந்தணன், பனைக் கொடியோன், புட்கொடியோன்,

பிணிமுக (யானை) ஊர்தியோன் போன்ற தொடர்களும் சங்ககாலத் தமிழர் உருவ வழிபாட்டில் ஏற்றம் பெற்றிருந்தனர் என்பதைத் தெளிவாகப் புலப்படுத்துகின்றன. இனி விரிவாக இதனைக் காணலாம்.

திருமால் - திணை கடந்த தெய்வம்

தமிழகத்தில் காணப்பட்ட இருபெரும் வைதீகச் சமயங்களில் ஒன்றாகிய வைணவ சமயம் தொடர்பான ஏராளமான வைதீகச் செய்திகள் வளர்ச்சி நிலை இலக்கியங்களான பின் தமிழில் நூல்களில் காணப்படுகின்றன. மிகப் பழைய தமிழ்நூல் எனக் கருதப்படும் தொல்காப்பியம் தெய்வத்தைக் கருப்பொருள்களுள் ஒன்றாக வைத்தெண்ணும், அந்நூல் திருமால், முருகன், இந்திரன், வருணன் என்னும் வேதக்கடவுள் நால்வருக்கு நான்கு வகை நிலங்கள் உரியவனாகக் கூறும், இதனை,

மாயோன் மேய காடுறை உலகமும்
சேயோன் மேய மைவரை உலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புனர் உலகமும்
வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்
முல்லை, குறிஞ்சி, மருதம், நெய்தல், எனச்
சொல்லிய முறையான் சொல்லவும் படுமே (தொல்.அகத். நூ.5)

என்னும் நூற்பா வழி அறியலாம். இவ்வாறு கூறப்பட்ட தெய்வங்களும் திருமால் எனப்படும் மாயோன் திணைத் தெய்வமாகும். மேற்குறித்த தெய்வங்கள் நிறஞ்சுட்டி மாயோன், சேயோன் என அழைக்கப் பெற்றமையின், தொல்காப்பியர் காலத்தே உருவ வழிபாடு இருந்தது எனக் கருதலாம் என்பார் பேராசிரியர் க. வெள்ளைவாரணனார். தொல்காப்பியர் காலத்தில் முல்லைநிலத் திணைத் தெய்வமாக மட்டும் விளங்கிய திருமால், வளர்ச்சி நிலை காலத்தில் எல்லா நில மக்களாலும் வழிபடப் பெற்றுத் திணை கடந்த தெய்வமாகிறது.

திருமாலின் உருவப் புனைவு

உபநிடதங்களில் சொல்லப்பட்டிருக்கிற திருமாலின் குண விசேடங்கள் வடமொழியிலும் வல்லவர்களான பின்பழந்தமிழ் நூல் ஆசிரியர்களால் முறையே அந்தந்தப் பாடல்களில் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன. மேலும் தெய்வப் பண்புகள், அடிமுதல் முடிகாறும் திருமாலின் உருவப் புனைவு ஆகியவற்றைப் புலவர்கள் போர்வங்கொண்டு பாடியுள்ளமையை இனிக் காணலாம்.

தலை

வைணவ சமயத்தின் முழுமுதற் கடவுளான திருமாலின் தலைக்கு ஊறு வராதபடி ஆயிரந்தலையுடைய ஆதிசேடன், சீற்றநோக்கோடு காக்கின்றது. (பரி.1:1). கதிரொளி படர்ந்த மலைக்குவடு போன்றும், வேங்கை மலர்ந்த குன்றம் போன்றும் திருமாலின் பொன்முடி மிளிர்கின்றது (பரி.15: 29-37)

நிறம்

திருமாலின் மேனிக்குப் புலவர்கள் எட்டுவகையான உவமைகளைக் கையாண்டுள்ளார்கள். காயாம் பூ, மணி, கடல், கார்மேகம், இருள் தாமரை, இலை, குன்று, நிலமலர் ஆகிய இவையே உவமைகளா வந்தவை. உவமைகளுக்குத் தகுந்த அடைகளைப் புனைந்து திருமாலின் மேனிப் பொலிவைக் காட்டியுள்ளார்கள். சான்று,

இகல்மிகு நேமியான் நிறம் போல இருள் (கலி.119:3)
மண்ணுறு மணி (பரி.1:62)
திரை பாடவிந்த முந்நீர் (பரி.4:6)
வருமழை மிருஞ்குல் (பரி.4:7)

கண்

திருமாலைப் பாடிய புலவர்கள் அனைவருமே அவர் கண்களுக்குத் தாமரை மலரையே உவமை கூறியுள்ளனர். எப்பொழுதும் இயல்பாகவே சிவந்திருத்தலின் இவர் கண்கள் 'செறாஅச் செங்கண்' (பரி.13: 5-7) என்றும், 'செயிர் தீர் செங்கண்' (பரி.4:10) என்றும் பாராட்டப் பெற்றுள்ளன. திருமாலின் இரு கண்களுக்கு ஒரு தாமரை மலர் உவமையாகாது என்றெண்ணிப் பொருளுக்குத் தக்க உவமையினை அமைத்தல் வேண்டும் என்று இணைந்த தாமரையை உவமையாக்குவர் கீரந்தையார். சான்று :

கண்ணே புகழ்சால் தாமரை அலர் இணைப் பிணையல் (பரி.2:53)

கடுவனிளவெயினனாரும் இளம்பெருவழுதியாரும திருமாலின் உந்தியில் அலர்ந்த முளரியினையே அவர்தம் கண்கட்கு உவமை கூறியுள்ளார். தெய்வத் தன்மை பொருந்திய அவர் கண்கட்கு நீரவளர் தாமரையை கூறுதல் இவ்வாதென்பது அப்புலவர்தம் நோக்கு எனலாம். இதனை,

நின்னில் தோன்றிய நிரை இதழ்த் தாமரை
அன்ன நாட்டத்து அளப்பரியவை (பரி.4:60:61)
புல்வத் தாமரை புரையும் கண்ணன் (பரி.15:49)

என்னும் பாடலடிகளால் தெளியலாம்.

வாய்

திருமாலின் வாயினைப் பற்றிப் பரிபாடலில் ஒரே ஒரு குறிப்பு காணப்படுகின்றது. நல்லெழுனியார் திருமாலின் வாய் தாமரை மலரை ஒக்கும் எனக் கூறுவர். அடி, கை, கண்கள் எல்லாம் அவருக்குத் தாமரை மலராகவே தோன்றுகின்றன. இதனை,

அடை இறந்து அவிழ்ந்த வள் இதழ்த் தாமரை
அடியும், கையும், கண்ணும், வாயும் (பரி.13:50-51)

என்னும் பாடலடிகளால் உணரலாம்.

மார்பு

திருமாலின் மார்பு திருமகளுக்கு உறைவிடமாதலின், அது மிகச்சீரிய உறுப்பாகச் கருதப்படுகிறது. எனவே திருமாலைப் பாடிய எல்லாப் புலவர்களும், இளம்பெருவழுதியார் தவிர, மார்பைப் புகழ்ந்து பாடியுள்ளார்கள் என்பதை,

மாவுடை மலர் மார்பு (பரி.1:3: 7-8)
செய்யோள் சேர்ந்த நின் மாசுஇல் அகலம் (பரி.2:31)
பொன்னின் தோன்றிய புனை மறு மார்ப (பரி.4:59)
திரு வரை அகலம் …… (பரி.13:12)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. இக்கருத்தையே

மாயவன் மார்பில் திருப்போல் அவள்சேர (கலி.145:64)

என்னும் கலித்தொகைப் பாடலடிகளும் விளக்குகினறன. கேளத்துவமணி அவரது மார்புக்கு அணி செய்கின்றது (பரி.1:8-9) வரையனைய மார்பில் விளங்கும் முத்தாரம் வானவில் போலவும் அருவிபோலவும் திகழ்கின்றது (பரி.2:28-29: 13:11) அவர் மார்பிலுள்ள நித்தில மதாணி திங்கள் போலவும், அங்குத் திருமகள் தங்கி இருப்பது மதிக்கண் மறுபோலவும் தோன்றும்

(பரி.2:28-31) தீப்போன்ற நிறமுடைய வெட்சி மலர் இடையிடையே தொடுக்கப்பபெற்ற மணம் கமழும் துளப மாலையைத் தம் மார்பில் அணிந்துள்ளார். திருமகள் தங்கும் மார்பிடத்துள்ள மறுவைப் பொன்னிறமெனக் கூறுவன் கடுவனிய வெயினனார் (பரி.4:59) மற்றப் புலவர்கள் அதனைக் கருநிறமுள்ளதாகவே கூறியுள்ளனர். அம்மறு பொன்னிறம் என்பதற்கு நாலாயிரப் திவ்யபிரபந்தத்திலும் சான்று இல்லை.

இறைவனின் அடியைப் பணிந்தேத்துவதே அடியார்களின் நெறிமுறையாகும். ஆனால், பரிபாடலில் திருமாலின் மார்பகத்தைப் பணிந்தேத்தும் குறிப்பு காணப்படுகிறது. "அன்பர்கள் மாயோன் மார்பகத் துறையும் மங்கையின் அருளப்பெற்ற பின்னரே, மாயோனின் அருளைப்பெற முடியும் என்பது திருமாலியக் கோட்பாடு. அச்சமயத்தினர் இதனைப் 'புருடகாரம்' எனப் புகல்வர்"[35] என்கிறார் இரா.சாரங்கபாணி. மேற்சொன்ன கருத்துக்கு அடிப்படை பரிபாடலில் உள்ளது. திருமகள் தங்கும் திருமாலின் மார்பினை வழிபட்டிறைஞ்சுவோரே சிறந்த துவக்க இன்பத்தினைப் பெறுவர் என நல்லெழுநியார் கூறியுள்ளார் (13:12-13). முதல் பரிபாலில் வரும்,

"அல்லி அம் திருமறு மார்ப! நீ அருளல் வேண்டும்" (1.38-39)

என்னும் அடிகளும் இக்கருத்தினைக் குறிப்பில் புலப்படுத்தும்.

கையுந் தோளும்

திருமாலின் கைகள் அவர் புகழ்போல் எண்ணிறந்தன (பரி.3.32). அவர் கைகளுக்கும் தாமரையே உவமையாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. எங்கும் பரவி எல்லாமாயிருக்கும் முதன்மையை உணர்த்த அவர்க்கு இரண்டிலிருந்து நூறாயிரம் வரை கைகள் உண்டு எனக் கடுவனிளவெயினனார் தம் படலிற் குறிப்பிடுவர். இதனை,

இரு கை மாஅல்!
முக் கைமுனிவா நாற்கை அண்ணல்!
ஐம் கைம் மைந்த! அறுகை நெடு வேள்!
எழு கையாள! எண் கை ஏந்தல்!
ஒன்பதிற்றுத் தடக் கை மன் பேராள!
பதிற்றுக் கை மதவலி! நூற்றுக் கை ஆற்றல்
ஆயிரம் விடுத்த கைம் மாய மள்ள

பதினாயிரம் கை முதுமொழி முதல்வ!

நூறாயிரம் கை ஆறு அறி கடவுள்! (பரி. 3.25 – 43)

என்னும் பாடலடிகளால் அறியலாம்.

திருமாலை, ‘ஐங்கைம் மைந்த’ எனக் கடுவனிள வெமினனார் விளித்திருத்தலின், அவர் விநாயகராகவும் கூறப்பட்டுள்ளதாக அறிஞர் சிலர் கருதுவர். தெ.பொ. மீனாட்சி சுந்தரனார் அவர்கள் ‘பிறந்ததெப்படியோ’ என்று தமது நூலில், சங்க இலக்கியத்தில் பிள்ளையார் பற்றிய குறிப்பு யாண்டுமில்லை என்றும், பல்லவ மன்னனான நரசிங்கவர்மன் தான் கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் வாதாபியிலிருந்து தமிழகத்துக்கு முதன்முதலில் பிள்ளையாரைக் கொணர்ந்தான் என்றும் மொழிந்துள்ளார் என்பார் இரா. சாரங்கபாணி.[36]

கடுவனிளவெயினனார் தம் பாடலில் திருமாலைப் பல கைகளையுடையவராகக் கூறக் கருதி, ‘இருகை மா.அல், முக்கை முனிவ, நாற்கை அண்ணல்’ என எண்முறைப்படி விளித்துக் கூறினாரே அன்றி, ஒவ்வொரு விளியும் ஒவ்வொரு கடவுளைச் சுட்ட வேண்டுமென்னும் நோக்கில் கூறவில்லை. ‘ஐங்கைம் மைந்த’னென்று விநாயகரையும், அறுகை நெடுவேள் என்று முருகனையும் சுட்டினர் எனக் கருதினால் ஒவ்வொரு எண்ணுப் பெயருக்கும் கடவுளரைத் தேட வேண்டி வரும். நூறு, ஆயிரம், பதினாயிரம் கைகளையுடைய கடவுள்களைத் தேடினாலும் கிடைத்தல் அரிது. ஆகவே, ‘ஐங்கைம் மைந்த’ என்பது பிற்காலக் கடவுளாகிய விநாயகரைச் சுட்டும் எனக் கூறுவது பொருந்தாது. பாற்கடல் கடைந்து அமிழ்தமெடுக்க விண்ணவரும் அமரரும் ஈடுபட்டனராயினும், திருமால் தேவர்களுக்கு மட்டும அமிழ்தம் நல்கினார். அசுரர்களுக்கு அமிழ்தம் நல்காமையின் திருமாலின் கையை, இச்செயலால் நடுநிலை பிறழ்ந்ததாகக் கருதி இப்புலவர்,

நடுவுநிலை திறம்பிய நயம்இல் ஒருகை (பரி.3: 34))

என வஞ்சப் புகழ்ச்சியாகக் கூறியுள்ளார். மேலும், திருமாலின் கையில் சங்கும், சக்கரமும் இருந்தது என்பதை,

செருமிகு நேமியான் தார்போலப் பெருங்கடல் (கலி. 127.4)

என்னும் பாடலடி விளக்குகிறது.

உந்தி

திருமாலின் உந்தி, தாமரைப் பூவைப் போன்றுள்ளது. கடுவினிளவெமினனார் தம் பாடலில் திருமாலின் உந்தித் தாமரையினின்றும் பிரமன் தோன்றியதாக இருமுறை குறிப்பிட்டுள்ளார். இதனை,

வாய்மொழி ஓடை மலர்ந்த
தாமரைப் பூவினுள் பிறந்தோனும், தாதையும்,
நீ என மொழியுமால், அந்தணர் அரு மறை (பரி.3.12-14)
வாய்மொழி மகனொடு மலர்ந்த
தாமரைப் பொருட்டு நின் நேயி நிழலே! (பரி.3.23-24)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. இவ்வடிகளில், "பகவானிடமிருந்தே எல்லாப் பொருள்களும் உண்டாயின என்றும், எல்லாப் பொருள்களையும் உண்டாக்கும் பிரமனும் அவனுக்குக் கருவியாகவே இருப்பவன் என்றும், அவனையும் இவனே படைத்தவன் என்றும் வேதத்தை ப்ரமாணமாகக் காட்டி அறுதியிடப்படுகிறது"[37] என்று எஸ். கிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார் குறிப்பிடுகிறார்.

அடி

பிறப்பு நீங்குதற்கும், வீடுபேறு பெறுவதற்கும் இறைவனின் அடிகளே துணையாதலின் எல்லாப் புலவர்களும் அவற்றையே போற்றி வழிபட்டனர். திருமாலின் அடி,

"மறு பிறப்பு அறுக்கும் மாசுஇல் சேவடி"[38]

எனப் பாராட்டப் பெற்றுள்ளது.

பிற உறுப்புக்கள்

திருமாலின் எருத்து பெருத்தும், அல்குல் பருத்தும் காணப்படும் என்பதனை,

தாளும், தோளும், எருத்தொடு, பெரியை
மார்பும், அல்குழலும், மனத்தொடு, பறியை (பரி.13.53-54)

எனவரும் பாடலடிகளால் அறியலாம்.

உடை

ஆடையைப் பற்றிக் குறிப்பிடும்போது திருமால் பொன்னாடை புனைந்திருப்பதாகவே பரிபாடல் புலவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளனர். (1.56, 3.88, 15.28). அவ்வுடை அவர்தம் நிறத்திற்கு மாறாக உள்ளது (4:8). எரியாற் குழப்பெற்ற மலை போன்றும், ஞாயிற்றின் கதிர்தோய்ந்த கருங்குன்றம் போன்றும், இளவெயில் சூழ அதனிடையே வளரும் இருள் போன்றும் திருமால் பொலம் பூவாடை புனைந்துள்ளார் (1.9-10, 13. 1-2: 15: 27-28). பரங்குன்றத்திலுள்ள சுனை நிறைய நீலம் மலர்ந்துள்ளது. அருகே அசோகு பூத்துக் குலுங்கிப் பொலிவுடன் நிற்கின்றது. இக்காட்சி மாயோன் பொன்னாடை புனைந்திருப்பது போன்று இளம் பெருவழுதியார்க்குத் தோன்றுகிறது. பக்கத்தில் அசோகு மலரப் பெற்ற நீலச் சுனை இப்புலவர்க்கு உவமேயப் பொருளாக அமைந்துள்ளது. பொலம் பூவாடை பூண்ட மாயோனை உவமமாக்கியுள்ளார். இங்ஙனம் மாயோனை உவமப்படுத்துதல் இலக்கியத்தில் அருகிலேயே காணப்படுகிறது.

மாலை

“மரங்களை வழிபட்டு வணங்கியது சிவ வழிபாட்டில் ஒன்றியது போல, உடல் நலம் பயக்கும் துளசி வணக்கமும் திருமால் வழிபாட்டில் ஒன்றியது எனச் சீநிவாச ஐயங்கார் கூறியுள்ளார்.”[39] பெரும்பாலான பாடல்கள் திருமாலின் துளசிமாலையையே விரித்துரைக்கின்றன. சில பாடல்களில் வேறு மாலைகள் பற்றிய குறிப்புகளும் காணப்படுகின்றன. (பரி. 13: 10-11)

துழாயின் நறுமணங் கருதிக் கடுவனிளவெயினனார், ‘நக்கீரர் துழாய் நாறிணர்க் கண்ணி’ (பரி: 4:58) என்றும், இளம்பெருவழுதியார் ‘நாறிணர்த் துழாய்’ (பரி.இ 15:15) என்றும் தம் பாடல்களில் கூறுவதைக் காணலாம். அவர் தலையில் குடியிருக்கும் கண்ணியும் கமழ்குரல் துழாயாலானதே. இடையிடையே எரியொக்கும் நிறமுடைய வெட்சிப்பூவால் தொடுக்கப்பட்ட துளவமாலையும் தம் மார்பில் அணிந்துள்ளார். துளவத்தைப் பற்றிய செய்தி ஏனைய சங்கப்பாடல்களில் அருகியே காணப்படுகிறது.

கொடி

திருமால் பனை, நாஞ்சில், யானை முதலிய பல கொடிகளைக் கொண்டிருந்தாலும் அவருக்குச் சிறப்புரிமையுடையது கருடக் கொடியாகும்.

பிறகொடிகள் தனக்கு உவமையாகாதவாறு இக்கருடக்கொடி தனிச்சிறப்புப் பெற்றுள்ளது என ஒரு புலவர் கூறியுள்ளார். கொடியைப் பற்றிப் பேசும்போதெல்லாம் அனைத்துப் புலவர்களும் கருடக்கொடியையே பரவலாகப் பேசுகின்றனர் என்பதை,

செவ்வாய் உவணத்து உயர் கொடியோயே (பரி. 2:60)
நிவந்து ஓங்கு உயர் கொடிச் சேவலோய்! (பரி. 3:18)
பாடர்சிறைப் பல் நிறப் பாப்புப் பகையைக்
கொடிமெனக் கொண்ட கோடாச் செல்வனை (பரி. 13:38-39)
புள் அணி பொலங் கொடியவை (பரி. 15:56)
பாம்பு படப் புடைக்கும் பல் வரிக் கொடுஞ்சிறைப்
புள் அணிநீள் கொடிச் செல்வனும் ((முருகு., 150 -151)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. ‘‘பரிபாடலிலும், திருமுருகாற்றுப்படையிலும் கருடன் என்னும் சொல் ஆளப்பெறவில்லை. மாறாக, ‘சேவல்’, ‘புள்’, ‘உவணம்’, ‘பாப்புப் பகை’ என்னும் சொற்களே கருடனைக் குறிக்க வந்துள்ளன.’’[40] அரசனுக்குக் கொடி முதலான சின்னங்கள் அடுக்கிக் கூறப்படுவதைப் போல், வைதீக தெய்வத்திற்கும் கொடி, வாகனம் முதலான சின்னங்கள் கூறப்பட்டுள்ன. இங்ஙனம், திருமால் உருவ வருணனை என்பது ஏற்கனவே புறப்பாடல்களில் பழகிவந்த முறைதான் என்று ராஜ்கௌதமன் குறிப்பிடுகிறார்.[41]

படைகள்

இளம்பெருவழுதியார் தம் பாடலில் (பரி. 15) திருமாலின் ஐம்படைகளையும் (சங்கு, சக்கரம், வில், தண்டு, வாள்) குறிப்பிட்டுள்ளார். இப்படைகளுள் சக்கரமெ பலமுறை பாராட்டப்பட்டுள்ளது. படை என்ற சொல்லே சக்கரத்தை உணர்த்தும். சக்கரத்தைத் தம் வலக்கையில் திருமால் தாங்கியுள்ளார். இப்பொழுது வழக்கிலுள்ள சக்கரம் என்னும் சொல் கலித்தொகையிலும், பரிபாடலிலும் இடம்பெறவில்லை. மாறாக நேமி, ஆழி, பகுதி, திகிரி என்னும் சொற்களையே இந்நூற் புலவர்கள் சக்கரத்தைக் குறிக்கக் கையாண்டுள்ளனர்.[42]

பகைமையை அழித்தொழித்து வெல்வதற்காகவே அவர் ஆழியினை ஏந்தியுள்ளார். அது திங்கள் போன்ற தன் தண்ணலியால் அன்பர்க்கு நலம் புரிகின்றது. இக்காரணத்தால் ஒரு புலவர் திருமாலின் நேமி உலகிற்கு

நிழலாகின்றது எனப் பாராட்டிக் கூறியுள்ளார். ஆழிப்படையால் தான் திருமால் அவுணர்களின் தலைகளை அறுத்துப் பனங் கனிகள் உருண்டோடுவது போல உருளச் செய்தார். ஆழி, பகைவர்களைத் தகைப்பதில் கூற்றம் ஓங்கும். நிறத்தால் உருக்குகின்ற பொன்னொடு மிளிரும் நுடங்கழலை ஒக்கும். சங்கு என்னும் இப்பொழுதைய வழக்குச் சொல் பின்பழந்தமிழ் நூல்களில் காணப்படாவிட்டாலும், அதனைக் குறிக்க வளை, கோடு, வலம் புரி என்னும் சொற்கள் பயன்றுவந்துள்ளன.

கருநிற மாயோன் ஒரு கையில் ஞாயிறன்ன ஆழியும், ஒரு கையில் திங்களன்ன சங்கமும் ஏந்தி, எழிலுடன் மிளிர்கின்றான். சக்கரப் படையை அடுத்துச் சங்கே பெரிதும் பரிபாடலில் சிறப்பிக்கப்பட்டுள்ளது. ஏனைய மூன்றுபடைகளும் பதினைந்தாம் பரிபாடலில் பெயரளவிலேயே காணப்படுகின்றன.

"வரி சிலை வயஅ ம்பிளவை,

புகர் இணர் சூழ் வட்த்தவை: புகர் வாளவை (பரி.15: 60-61)

ஊர்தி

திருமாலுக்கு ஊர்தி கருடனொன்றேயாகும். அவர்தம் பொடி கருடக் கொடியே. இ∴து ஆயிரந்தலையுடைய அரவினைத் தன் வாயில் கொண்டுள்ளது. இதன் அலகு சிவந்திருத்தலின் 'செவ்வாயுவணம்' என்பர். பல நிறச் சிறகர் உள்ள இவ்வூர்தி பாம்பினத்துக்குக் கேடு பயத்தலின் 'படர் சிறைப் பன்னிறப் பாம்புப் பகை' எனச் சிறப்பிக்கப்பட்டுள்ளது. இது நஞ்சுடையரவத்தையும் கொல்லும் ஆற்றல் வாய்ந்தது. இது பாம்புகளையே மடிக்கட்டாகவும் (உதர பந்தம்), தொடியாகவும், கண்ணியாகவும் கொண்டு தலை, கழுத்து, சிறகுகளுக்கும் அவற்றையே அணிகலன் என அணிந்துள்ளது. இதனை,

விடமுடை அரவின் உடல் உயிர் உருங்கு உவணம்,

அவன் மடிமேல் வலந்தது பாம்பு

பாம்பு தொடி பாம்பு முடிமேலன

பாம்பு பூண், பாம்பு தலைமேலது

பாம்பு சிறை தலையன (பரி.4: 42-46)

என்னும் பாடலடிகளால் அறியலாம். இது பகைவர்களின் செருக்கினை அடக்கியது. இதற்கு இரை பாம்பேயாகும். (பரி. 4:47-48). இதனை வைணவர்கள் 'பெரிய திருவடி' என்பார்கள்.

ஆதிசேடன்

நாகவழிகாடு பழங்கால இந்தியாவில் பல பாகங்களிலும் பரவியிருந்தது. “சிவபெருமானின் அரவ அணிகலன்களும் திருமாலின் ஆதிசேடப் படுக்கையும் நாகழிபாட்டினை நினைவுறுத்தும்”[43] என்பார் சீனிவாச அய்யங்கார்.

ஆதிசேடன் என்ற சொல் பரிபாடலில் இல்லை. ஆனால், அது வேறு சொற்களால் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. சான்று,

ஆயிரம் விரித்த அணங்குடை அருந்திறல் (பரி.14)
ஆயிரம் விரித்த கவைநா அருந்தலை (பரி.13: 27-28)
அணங்குடை அருந்தலை – ஆயிரம் விரித்த
கணங்கொள் சுற்றத்து அண்ணல் (பரி. தி. 1:79-80)
இருகேழ் உத்தி அணிந்த எருத்தின்
வரை கெழு செல்வன் (பரி.தி. 1: 48-49)
புனையிழைப் பூமுடி நாகர் (பரி.தி.1:58-59)
குளவாய் அமர்ந்தான் நகர்(பரி.தி. 1: 63)

ஆதிசேடன் ஆயிரந்தலை உடையதாகவும், அச்சம் தருகிற சீற்றப் பார்வையையுடையதாகவும், தன் தலைகளை உயர்த்தித் திருமாற்குக் குடைபோல் கலிப்பதாகவும், பரிபாடலில் வருதலைக் காணலாம். தன் உருவொடு மாறுபடும் நிறமுடைய பாற்கடல் நடுவண் திருமால் ஆயிரம் தலையுடைய ஆதிசேடன் மீது பள்ளி கொண்டுள்ளார் சான்று:

தன் உரு உறழும் பாற்கடல் நாப்பண்,
மின் அவீர் சுடர்மணி ஆயிரம் விரித்த
சுவைநா அருந் தலைக் காண்பின் சேக்கைத்
துளவம் சூடிய அறிதுமிலோனும் (பரி.13: 26-29)

மதுரைக்கடுத்த குளவாய் என்னும் தலத்தில் ஆதிசேடனுக்காகத் தனித்த கோயில் இருந்தது எனப் பரிபாடல் திரட்டு முதற்பாடல் கூறும் இச்செய்தி வேறெங்கும் காணப்படவில்லை. மேலும், நல்லினையின் பயனைத் துய்ப்பார் உறையும் துறக்கம் போன்றது அக்கோயில். யாழிசை ஒப்ப வண்டும் தும்பியும் ஆங்கு முரலும், இடி முழக்கம் போல் களிறுகள் பிளிறும், ஓடிவரும் அருவியும் அதிரும்: முரசும் முழங்கும். மையுண் கண்ணினர் காதலரொடு கூடி ஆடலும்

பாடலும் தொடங்குவர். இளையரும் முதியரும் ஆடவரும் பெண்டிரும் அவிப்பொருள் தந்து ஆதிசேடனை வணங்கி துறக்கயின்பம் பெறுவர். இவ்வாறு இக்கோவிலுக்கு, மேட்டுக்குடித் தமிழ் பெண்களும் ஆண்களும் சென்று பூ, புகை, நீர் சொரிந்து வழிபாடு செய்ததும் பரிபாடல் திரட்டு முதற்பாடலின் வழி காணமுடிகிறது. அத்திரட்டுப் பாடல் இங்ஙனம் கோயிலைப் புனைந்து கூறுவதோடு ஆதிசேடன் செயல்களையும் விரிக்கின்றது.

பல தேவனின் உருவும் திருவும்

ஆழ்வார்கள் காலத்தில் பலதேவனைத் திருமாலின் அவதாரமாகக் கருதினர். ஆனால், சங்ககாலத்தில் அவர் தலையாய கடவுளாக – சிவன், திருமால், செவ்வேள், பலதேவன் என்னும் தெய்வங்களுள் ஒருவராகக் கருதப்பட்டார். பலதேவனக்குரிய பனைக்கொடி பற்றித் தனியே தொல்காப்பியத்தில் ஒரு நூற்பா காணப்படுகிறது (உயிர்மயங்கியல், நூற்பா: 83). இது, தொல்காப்பியர் காலத்திலேயே மக்களுக்குப் பனைகொடியும், பனைக்கொடியோனாகிய பலதேவனும், அவனுக்கான வழிபாடும் அறிமுகமாகி இருந்தமையை உணர்த்துகிறது.

“வடமொழியாளர்களால்தான் பலதேவ வணக்கம் தமிழகத்தில் தோன்றியது என்று அறிஞர் சிலர் கருதுவர்.”[44] இக்கருத்திற்கு மாறாகப் பின்வரும் கூற்று அமைகிறது.

> “இவ்வழிபாடு தமிழ்நாட்டிற்கு உரியது. பலதேவனுக்குரிய கோயில்கள் புகார், மதுரை நகரங்களில் முன்பு இருந்தனவேயன்றி வடநாட்டில் இல்லை. பலதேவனுக்குரிய பெயர்களான வெள்ளையன், வெள்ளன் என்பன தமிழகத்துக் குடிமக்கள் சிலர்க்குப் பெயராக இன்னும் விளங்குகின்றன. ஆகவே, வடநாட்டிலிருந்து இவ்வழிபாடு வந்தது எனக் கூறுவது தவறு”[45] என்பார் சீனிவாச அய்யங்கார்.

சங்க இலக்கியத்தில் பலதேவனைப் பற்றிப் பல குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. அளவில்லா ஆற்றலுக்கு அவர் பெயர் வாய்ந்தவர்: பால்போலும் நிறத்தினர் (கலி: 104:8:124:2), பனைக்கொடியுடையவர் (கலி.104:7), நீலநிற ஆடையை உடையவர் (கலி: 124: 2-4), திருமாலும் பலதேவனும் எஞ்ஞான்றும் ஒருங்கே காணப்பெறுவர். இக்கடவுளரை ஒருவராகவே கருதி மக்கள் வழிபட்டனர் எனப் பரிபாடல் கூறும். இவ்விருவரும் நிறத்தால்

வேறுபட்டிருப்பினும் தொழிலால் ஒன்றுபடுவர். உலகைக் காத்தலே அவர்கட்குரிய தொழிலாம் என்பதை,

சிறந்தது – கல் அறை கடலும் கானலும் போலவும்,
புல்லிய சொல்லும் பொருளும் போலவும்,
எல்லாம் வேறு வேறு உருவின் ஒரு தொழில் இருவர்த் (பரி:15:11-13)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. எனவேதான், பலதேவனுக்குரிய மாலை, அணிகலன்கள், கொடி, படைக்கருவிகள் எல்லாம் திருமாலுக்கும் உரியனவாகப் பரிபாடற் புலவர்கள் பாடியுள்ளனர். இதனைக் கீழ்வரும் பாடலடிகளால் அறியலாம்:

நின் ஒன்று உயர் கொடியனை,
நின் ஒன்று உயர் கொடி நாஞ்சில்,
நின் ஒன்று உயர் கொடி யானை (பரி.4: 36-40)
ஒள் ஒளியலை, ஒரு குழையவை,
புள் அணி பொலங் கொடியவை,
வள் அணி வளை நாஞ்சிலவை
சலம் புரி தண்டு ஏந்தினவை (பரி.15: 55-58)

பரிபாடலில் பலதேவன் நிறத்திற்கு வெண்சங்கம் உவமையாக வந்துள்ளது. இதனை,

நீயே, ‘வளையொடு புரையும் வாலியோற்கு அவன் (பரி.2: 20)

என்னும் அடியின் மூலம் உணரலாம். கண்ணனுக்குத் தமையனாவார் பலதேவன். இவர் வாலியோன் எனவும் நாஞ்சிலோன் எனவும் பனைக்கொடியோன் எனவும் அழைக்கப்பெறுவர்.[46] நாஞ்சிலும் தண்டும் அவர்தம் இரு படைகளாம். ஒரு குழை அணிந்த செவியினர். இருளன்ன உடையினர். பனையும், நாஞ்சிலும், யானையும் எழுதிய கொடியினர். வெண்கடப்பந்தார் அணிந்த மார்பினர். இதனைக் கீழ்வரும் பாடலடிகளால் தெளியலாம்:

மாவுடை மலர் மார்பின், மைஇல் வால் வளை மேனி,
சேய் உயர் பணையிசை எழில் வேழம் ஏந்திய,
வாய் வாங்கும் வளை நாஞ்சில், ஒரு குழை ஒருவனை (பரி, 1: 3-5)

ஒருகுழை ஒருவன் போல் இணர்சேர்ந்த மராஅமும் (கலி. 26:1)

கொடுமிடல் நாஞ்சியலான் தார்போல் (கலி. 36:1)

பரிபாடல் காலத்தில் பரவலாக வழிபாடு செய்யப் பெற்ற பலதேவ வணக்கம் பிற்காலத்தே மறைந்தது. இதற்கு, பண்டைத் தமிழர்தம் கடவுள்கள் மாய்ந்தொழிந்தன என்றும், முன் இருந்த இந்திர பலதேவ வழிபாடுகளை இன்றைய தமிழர்கள் மேற்கொள்ளவில்லை என்றும், வி.கனகசபைப் பிள்ளை அவர்கள் குறிப்பிடுவது அரண் செய்கிறது.[47]

சங்க நூல்களில் திருமால் - பலராம - இலக்குமி உருவங்கள் ஓவியம் போலவும், முப்பரிமாண இயல்புச் சிலை போலவும் இருந்தனவாகக் கருதத்தக்க அளவில் குறிப்புகள் கிடைத்துள்ளன.

திருமால் - பலதேவன் விஷ்ணு ஆதிசேடனாதல்

திருமாலை விஷ்ணுவாகவும், பலதேவனை ஆதிசேடனாகவும், சங்ககாலப் புலவர்கள் குறித்துள்ளார்கள். விஷ்ணு ஆதிசேடன் மீது அமர்ந்த நிலையிலும், கிடந்த நிலையிலும் இருப்பதாக முறையே,

பாடு இமிழ் பரப்பகத்து அரவணை அசைஇய
ஆடு கொள் நேமியான் (கலி. 106: 71-72)

என முல்லைக் கலியும்,

.... பாடலோடு
அரும் பொருள் மரபின் மால் யாழ் கேளாக் கிடந்தான்

என நெய்தற்கலியும் (123: 3-4) குறிக்கின்றன. இவற்றுள் முறையே ‘அசைஇய ... நேமியோன் கிடந்தான்’ என்பது பாம்பணையில் தங்கிய நிலையிலும், கிடந்த தோற்றத்திலும் உள்ள திருமாலின் உருவத்தினை விளக்குவனவாய் உள்ளன. ‘தெய்வ மால் காட்டிற்று இலட்கு’ (107: 32) என்ற கலித்தொகைப் பாடலின் மூலம் முல்லைநில மக்களுக்குரிய தெய்வம் திருமால் என்பதையும், அவர்களின் பக்திப் பெருக்கையும் அறியலாம். ஆயரும், ஆய்ச்சியரும் இணைந்து குரவைக் கூத்தாடித் திருமாலை வழிபட்ட செய்தியை,

தொல் கதிர்த் திகிரியாற் பரவுதும் .... (கலி: 104: 78)

ஆடுகொள் நேமியாற் பரவுதும் .... (கலி, 105: 72)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன.

பிரமனைப் படைத்த விஷ்ணு

விஷ்ணுவின் உந்தித் தாமரையில் பிரமன் தோன்றும் உருவ விளக்கத்தை விஷ்ணு புராணம் தருகிறது. அதுபோன்றே, மாயோன் உந்தித் தாமரைப் பிரமனைப் பரிபாடல் திரட்டு,

மாயோன் கொப்பூழ் மலர்ந்த தாமரைப்
பூவொடு புரையும், சீர் ஊர், பூவின்
இதழகத்து அனைய தெருவம்: இதழகத்து
அரும் பொருட்டு அணைத்தே: அண்ணல் கோயில்,
தாதின் அனையர், தண் தமிழ் குடிகள்:
தாது உண் பறவை அணையர், பரிசில் வாழ்நர்,
பூவினுள் பிறந்தோன் ….. (8: 1-7)

என மதுரையம்பதிக்கு உவமமாகப் பிரமனைப் படைத்த விஷ்ணு உருவத்தைத் தருகிறது. கொப்பூழ்த் தாமரை, இதழ் அடுக்கு, அதன் வரிசை, பொகுட்டு, தாது – தாதுண் வண்டு ஆகிய அனைத்தையும் நுணுகிக் கவனித்த கலை உள்ளத்தையும், அதே முறையில் மதுரையம்பதியை அமைத்த கட்டிடக் கலைத் திறத்தையும் இங்குக் காணமுடிகின்றது. இது இத்தகு உருவம் கொண்ட முப்பரிமாணச்சிலை மக்கள் காணத்தக்க வகையில் அன்றைய காலத்தில் இருந்ததை உணர்த்துகிறது.

திருமகளின் உருவம்

விஷ்ணு புராணம் கூறும், பாற்கடலில் லட்சுமி தோன்றிய காட்சி ஆகியவற்றை,

வரி நுதல் எழில் வேழம் பூ நீர் மேல் சொரிதர
புரி நெகிழ் தாமரை மலர் அம்கண் வீறு எய்தி
திருநயத்து இருந்தன்ன நேம்கமழ் …..

என்னும் குறிஞ்சிக்கலி அடிகள் விளக்கியுள்ளன. (44: 5-7). இது திருமாலின் மார்பில் மறுவாகிப் பின் உருவாகி (பரி, 4:59, 3: 90 பலி 145: 64, 104:10), அதன் பின் அருகே நிற்கும் திருவாகிப் பின்னர் தனி உருவமாகவே படைக்கப்பட்ட திருமகளின் உருவ வளர்ச்சியின் உச்சநிலையை உணர்த்துகின்றன.

இதுகாறும் கூறியவற்றிலிருந்து திருமாலும் திருமாலோடு தொடர்புடைய பிற தெய்வங்களின் உருவக் காட்சிகளும், வழிபாடும், அவருடைய ஊர்தி, கொடி, படை, முதலிய தகவல்களும் வளர்ச்சிநிலை இலக்கியங்களான பின்பழந்தமிழ் நூல்கள் வழி விரிவாக அறிந்து கொள்ள முடிகிறது.

பரிபாடலும் உலகாயதமும்

வேதங்களை மறுத்தவர்களும் இறையுண்மையை உடன்படாதாவர்களும் சார்வாகர்கள் அல்லது உலகாயதர்கள் எனக் குறிக்கப்பெற்றனர். இவர்கள் மறுமையில் நம்பிக்கையற்றவர்கள். நன்மை தீமைகளில் நம்பிக்கையில்லாதவர்கள். சங்ககாலத் தமிழகத்தில் இவர்களின் கொள்கையும் பரவியிருந்தது. பரிபாடல் புலாவர்கள் 'பிறர் உடம்படுவாரா' (2:66) என்றும் 'மறுபிறப்பும் இல் எனும் மடவோரும், சேரார்' (5:76) என்றும் உலகாயதர்களைக் குறித்தார்கள் என்றாலும், இறையுண்மையை உடன்படும் நெறியாளரே மிகுதியாக இருந்தனர் எனலாம்.

மேலும், வேதங்களில் முக்கியத்துவம் பெற்ற இந்திரரன், வருணன், அக்கினி, வசுக்கள், மருத்துக்கள் முதலான தெய்வங்களும், தேவர்களும் பரிபாடலின் காலத்தில் சிறு தெய்வங்களாக என்னப்பட்டன. இத்தெய்வங்கள் எல்லாம் திருமாலிடமிருந்து தோன்றியவை எனப் பரிபாடல் சான்று பகரும். (3:1-11)

இதுகாறும் கூறியவற்றிலிருந்து வேதங்களின் சிறப்பையும், வேதம் ஓதும் அந்தணர்கள் பெற்றிருந்த மதிப்பையும், அவர்களது அன்றாட வாழ்க்கை நெறிமுறைகளையும், வேதங்கள் பின்பழந்தமிழ் நூல்களில் குறிப்பாகப் பரிபாடலில் எடுத்தாளப்படடுள்ள பாங்கையும் விரிவாக அறியமுடிகிறது.

அவதாரக் கதைகள்

வேதக் கடவுள் அல்லாத நாராயண வழிபாடு மிகத் தொன்மையானது இவ்வழிபாட்டு நெறி சதபதபிராமணம் வரையப்பட்ட காலத்தில் பெருஞ் செல்வாக்குப் பெற்ற வழிபாடாக இந்திய மரபில் நிலவியது. இக்கடவுளை வழிபடடவர் பாகதவர் எனப்பட்டனர். பின்னாளில் நாராயண வழிபாட்டோடு சங்கரர்'ண வாசுதேவ வழிபாடுகள் இணைந்தன. இந்நாராயணீய வழிபாட்டினர் பஞ்சராத்திரர் எனப்பட்டனர். "பாகவதர், பஞ்சராத்திரம் என்னும் எஞ்சிய இரு பெயர்களும் நாராயணனோடு இனத் தொடர்புடையவைளூ பாகவதம் பகவர் என்ற கருத்தோடும் பஞ்சராத்திரா சத்திரா என்ற கருத்தோடும்

தொடர்புடையன''.[48] எனச் சுவீரா ஜெயஸ்வாஸ் குறிப்பிடுகின்றார். இவ்விரு வழிபாடுகளும் நாராயணீய வழிபாட்டையே அடிப்படையாகக் கொண்டவை. என்ற போதிலும் இவற்றிடையே வேறுபாடுகள் நிலவுவதையும் அறிஞர் குறிப்பிடுகின்றார்.

''பாகவதம், பஞ்சராத்திரம் என்னும் இரு சொற்களும் பொதுவாகப் பல தெய்வங்களை இணைத்த் நாராயணனை வழிபடுவோரைக் குறித்தனவென்றாலும் சில நூல்கள், இவ்விரண்டுக்குமிடையே வேறுபாடு காண்பதாகத் தெரிகிறது, பஞ்சாராத்திரர்கள் மட்டுமே முதலில் நாராயணனை வழிபட்டவர்கள். பாகவதர்கள் வாசுதேவனை வழிபட்டவர்கள். ஆகவே, வாசுதேவனை உண்மையான முதல் பாகவதர் என்ற கருத்து மக்களிடையே நிலவுகிறது, பாகவதர்கள் வாசுதேவனான நாராயண விஷ்ணுவையும், அவரது அவதாரங்களையும் வழிபட்டவர். பஞ்சராத்திரர், வாசுதேவன் சங்கர்'ன், பிரத்தியும்னன், அநிருத்தன் என்னும் நான்கு வியூகங்களை வழிபட்டனர் என்று சிலர் பரிந்துரைக்கின்றனர். பாகவதர்களுக்கும் பஞ்சராத்திரர்களுக்கும் இடையில் காணப்படுகின்றன வேற்றுமை அவர்கள் ஆதியில் இருவேறு கடவுள்களை வழிபட்டதால் ஏற்பட்டதல்லல. சமுதாய அடிப்படையில் தோன்றியது என்பதே''[49] என்னும் சுவீரா ஜெயஸ்வாஸின் கருத்து இவ்விரு வழிபாட்டினர் குறித்த வேறுபட்ட சிந்தனைகள் நிலவியதைக் காட்டுகிறது.

மேலும், இவர் இவ்வாறு இவாகளை இருவேறு தெய்வங்களை வழிபட்டவர் எனக் குறிப்பிடுவது தவறு எனக் குறிப்பிட்டு இவ்விரு பிரிவினரும் இருவேறு வழிபாட்டினர் அல்ல என்பதை ''ஜெயாக்கிய சம்ஹிதை, அஹிர்புதன்ய சம்ஹிதை போன்ற பஞ்சராத்திர சம்ஹிதைகளில் வியூகமும் அவதாரங்களும் சமமாகப் பாவித்து வழிபடத்தக்கவை என்று விதிக்கின்றன. மேலும், பாகவதப் புனித நூல்களான விஷ்ணுபுராணமும், பாகவத புராணமும் வியூக உருகங்களைப் புகழ்ந்து எல்லா வழிபாட்டு முறைகளையும், பரிந்துரைக்கின்றன''[50] என்னும் சான்று காட்டி நிறுவுகின்றனர். மேலும், ''பாகவதர் பிராமணீயச் சமூக அமைப்பை ஏற்றுக் கொண்டவர்கள் என்றும் பஞ்சராத்திரர் தாந்திரீகச் சார்பினர் என்றும் பாகவதம் ஆளும் வர்க்கங்களின் ஆதரவைப் பெற்ற வழிபாட்டு நெறியாக நிலவியது எனவும் குறிப்பிடுகின்றார்.''[51]

பஞ்சராத்திரம் வருணாசிரம தருமங்களை எதிர்த்த வழிபாட்டு நெறியான போதிலும் காலப்போக்கில் மெல்ல மெல்ல இதனுள்ளும் வருணப்பாகுபாடுகளை

உள்நுழைகின்றன. இவ்வாறு இவ்விரு நெறிகளும் பிராமணீய ஆதரவு பெற்றவை, வருணாசிரம தருமத்தை ஆதரிப்பவை என்றாலும், ''பாகவதம், பஞ்சராத்திரம் இரண்டையும் வேதங்களுக்குப் புறம்பான கடவுள் வழிபாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டவையாதலால் வைதீர்கள் கடுமையாகக் கண்டித்தனர்''[52] என இவ்விரு நெறிகளும் வேதப்புறம்பான இந்திய வழிபாட்டு நெறிகள் என்பதையும் குறிப்பிட்டுக் காட்டுகின்றார்.

இந்நெறியும் பின்னாளில் வேத விஷ்ணு வழிபாட்டுடன் ஒன்றாகிப் போவதை மகாபாரதம், கீதை, புராணம் ஆகியவற்றிலிருந்து சான்றுகாட்டி விளக்கும் சுவீரா ஜெயஸ்வாஸால், ''விஷ்ணுவின் மூலத்தன்மை மாறுபாடமைந்ததானது வைணவத்தில் இரண்டறக் கலந்து வைதீக வேத வழிபாட்டுத் தெய்வங்களாக நாராயணனும் வாசுதேவனம் பிறதெய்வங்களும் ஏற்கப் பெற்று அவர்களிலிருந்து தோன்றிப் பரவிய பல்வேறு போக்குகளை முழுமையாகப் பிராமணீயமாக்கப்பட்டதைனைக் குறிப்பிட்டுக் காட்டுகிறது''[53] என்னும் கருத்தை முன் வைக்கின்றர். இவ்வாறு, விஷ்ணு வழிபாடு பரவலாகியது.

''கி.மு. 200-ஆம் ஆண்டு முதல் கி.பி.200-ஆம் ஆண்டு வரையிலான காலத்தில் புதிய கலைகள் தோன்றினளூ வாணிபமும் மிக்க முன்னேற்றமடைந்தனளூ இம்முன்னேற்றம் காரணமாக இத்தொழில்களிலீடுபட்டு வந்த கீழ் வருண மக்கள், குறிப்பாகச் சூத்திரர் நிலை தவிர்க்க முடியாதவாறு அதிக முன்னேற்றம் கண்டது. எண்ணிக்கையில் அதிகமாக வெளிநாட்டினர் வந்து குடியமர்ந்தது பிராமணீயச் சமூக முறையின் தளைகளை மேலும் தளர்த்தி விட்டது. கீழ் வருண மக்கள்பால் அளவுகடந்த பிற்போக்கு மனப்பான்மை கொண்ட வேத சமயம் புதிய சக்திகளுடன் ஈடுகொடுக்க ஏற்றதாக இல்லை. பௌத்தம் தீவிர செல்வாக்குப் பெற்று வந்தது. பௌத்தத்தை எதிர்த்து வென்று பிராமணீயச் சமூக ஒழுங்கமைப்பை அழிவிலிருந்து காக்கும் நோக்கத்தில் பிராமணர்கள் மிகப் பெரும்பாலான மக்களிடை செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த வழிபாட்டு முறைகளைக் கவர்ந்து அகிம்சை, பக்தி உணர்வூட்டல், அதிகாரத்திற்கு அடிபணிதல் என்னும் கொள்கைகளை இணைத்து அவற்றுக்கும் சமூக நிலைமைக்கும் ஏற்பப் புதுவடிவம் கொடுத்தனர்.''[54]

இவ்வாறு, அவ்வக் காலக்கட்டங்களில் ஏற்பட்ட சமூக மாற்றத்திற்கு ஏற்ற வகையில் பிராமணீய நிலைநிறுத்தலுக்காக எளிய மக்களிடை,

பிராமணீயரல்லரிடையே நிலவிய கடவுள் வழிபாட்டு நெறிகள் விஷ்ணுவுடன் இணைக்கப்பட்டன. அக்கடவுள்களுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட இவ்விணைப்பு அம்மக்களைத் தங்கள் வழிபாட்டோடு இணைத்துக் கொண்டதுடன் தங்கள் கொள்கைகளை அம்மக்களிடையே பரப்பவும் சமூக அமைப்பை அப்படியே நிலைநிறுத்திக் கொள்ளவும் பெரிதும் பயன்பட்டது. இவ்வாறு இணைத்துக் கொள்ளப்பட்ட கடவுளர், விஷ்ணுவின் அவதாரங்கள் என்னும் நிலையைப் பெற்றனர்.

இவ்வாறு, இந்திய மரபில் ஏற்பட்ட வைணவ சமய வளர்ச்சிப் போக்கில் உருவான அவதாரக் கூறுகளைச் சங்க இலக்கியங்களும் தாங்கி நிற்கின்றன.

வராகம், நரசிம்மம், வாமனம், கிருஷ்ணன் அவதாரச் செய்திகள் சங்கப் பாடல்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. வராக அவதாரம் கேழல், களிறு என்னும் சொற்களால் குறிபபிடப்பட்டுள்ளது. ஏனைய அவதாரக் குறிப்புக்களில் அவதாரப் பெயர்கள் இடம்பெறவில்லை. நிகழ்வுகள் மட்டுமே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இதே போன்று அவதாரம் என்னும் சொல்லோ இதற்கிணையான தமிழ்ச் சொல்லோ இங்கு ஆளப்படவில்லை. வடமொழி மரபிலும் அவதாரம் என்னும் சொல் பிற்காலவழக்கினதே ஆகும். இதைப் பின்வரும் கவீரா ஜெயஸ்வால் அவர்களின் கூற்றால் உணரலாம்

“இழிதருதல் எனப் பொருள்படும் அவதார் என்னும் வேர்ச் சொல்லிலிருந்து பெறப்படும் அறிந்த சொல்லான அவதாரம் தொடக்கக்கால நூல்களில் பயன்படுத்தப்படவில்லை. அவதாரம் என்னும் கருத்தையும் கடவுள் வேறு உருவமடைந்தார் அல்லது மனித உடலில் புகுந்தார் என்பதனை இயம்ப ஜன்மம் (பிறப்பு) சம்பவம் (தோன்றல், உயிர்ப் பொருளாய் வருதல்) ஸர்ஜனா (படைப்பு) பிராதுர்பாவா (தோற்றம்) என்பன போன்ற சொற்களைப் பகவத் கீதையும் நாராயணீயமும் நாடுகின்றன. இடைச்செருகலான ஓரிடத்தைத் தவிர விஷ்ணுதருமோத்திரம் வேறெங்கும் அவதாரா என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தவில்லை. ஹரிவம்சம் விஷ்ணுவினது அவதாரங்களைப் பிராதுர்பாவங்கள் என விரிக்கிறது”[55]

“விஷ்ணுதருமோத்திர புராணத்தின் காலம் கி.பி. 4-5 ஆம் நூற்றாண்டு என்கின்றனர்.”[56] இது இரண்டாம் சந்திரகுப்தன் காலத்தில் தொகுக்கப்பட்டநூல். எனவே, அவதாரம் என்ற சொல் இவ்வழக்குப் பெற்ற காலம் கி.பி. 4-5 ஆம் நூற்றாண்டு என உணரலாம். பிற்காலத்தே தமிழில் வந்தேறிய ‘அவதாரம்’

என்ற சொல்லுக்குச் சென்னைப் பல்கலைக்கழகப் பேரகராதி இறங்குகை, திவ்யப்பிறப்பு என்னும் பொருட்களையும், அயற்சொல் அகராதி தோற்றரவு, இறங்குகை, கீழிறங்குகை, உலகத்திற்பிறக்கை என்னும் பொருட்களையும் தந்துள்ளன. இவ்வாறே, ‘அவதரி’ என்னும் வினைக்குச் சென்னைப் பல்கலைக்கழகப் பேரகராதி தெய்வாமிசமாகப் பிறத்தல், தங்குதல் என்னும் பொருட்களையும், அயற்சொல் அகராதி நிலத்தில் வந்து தோன்றுதல், இறங்கித் தோன்றுதல் என்னும் பொருட்களையும் தந்துள்ளன. இவ்பொருட் சொற்கள் சங்கப்பாட்ல்களில் அவதாரக் குறிப்பு வரும் இடங்களில் ஆளப்படவில்லை.

பரிபாடலில் வராக அவதாரம் பேசப்படும் இடத்தில் ‘மேல் திகழ்வரக் கோலமொடு’ (2: 16) எனக் கோலம் என்னும் சொல் ஆளப்பட்டுள்ளது. இதற்கு உருவம், வடிவம் என்பது பொருள். எனவே இங்குக் கோலம் என்பது அவதாரப் பொருளில் கையாளப்பட்டுள்ளதாய்க் கருதலாம். இவ்வாறே ஆ, ஆகு என்னும் வினைச்சொற்களால் அவதரித்தலான செயல் குறிப்பிடப்பட்டதாய்க் கொள்ளலாம். பரிபாடலில் வராக அவதாரம் கட்டப்படுகையில் ‘கேழலாய் மருப்பின் உழுதோய்’ (3:24), ‘களிறுமாகி’ (13 : 36) என ஆய், ஆகி என்னும் சொற்கள் கையாளப்பட்டுள்ளன. எனவே இங்கு ஆ – தல், ஆகு – தல் என்னும் சொற்கள் உருக்கொள்ளுதல் என்னும் பொருளில் ஆளப்பட்டதாய்க் கருதுதல் வேண்டும்

சங்க இலக்கியத்தில் தொடக்கநிலை (முன்பழந்தமிழ்), வளர்ச்சிநிலை (பின்பழந்தமிழ்) ஆகிய இரண்டிலும் திருமாலின் அவதாரக் கதைகள் இடம்பெற்றுள்ளன. பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களான பரிபாடல், கலித்தொகை ஆகிய இரண்டிலும் அவதாரக் கதைகள் பேசப்பட்டுள்ளன. பரிபாடல் திருமால் பாடல்கள் அடங்கிய தொகுதியாதலால் இங்குதான் அவதாரக் குறிப்புகளும் அதிக அவதாரங்களும் இடம்பெற்றுள்ளன.

இப்பொழுது கிடைத்துள்ள பரிபாடல்களால் மச்சம், கல்கி, பரசுராமன், இராமன் என்னும் நான்கு அவதாரங்கள் பற்றி அறியதற்கில்லை. திருமாலைப் பற்றிப் பாடினோருள் இளம்பெருவழுதியார் தவிர மற்றையவர்கள் எல்லாரும் வராகவதாரத்தையே பெரிதும் சிறப்பாகப் பாராட்டிக் கூறியுள்ளனர், ஆனால் ஆழ்வார்களோ, இராம கிருஷ்ணாவதாரங்களையே பலபட விரித்துத் தம் பாசுரங்களில் பாடியுள்ளனர். “பரிபாடற் காலத்து இராமகாதை தமிழகத்து வழக்காற்றின்மையினாலேதான் அந்நூல் இராமாவதாரத்தைக் குறிப்பிடவில்லை

என்றும், திருமாலின் அவதாரங்களெல்லாம் வட புல ஆரியர்களது படைப்பென்றும், தமிழகத் திருமாலுக்கும் இவ்வவதாரங்கட்கும் யாதொரு உண்மைத் தொடர்புமில்லை.''[57] என்றும் மறைமலையடிகள் கருத்துரைப்பார். ''ஆயரினத்தின் வீர வழிபாட்டிற்குரிய பலராமனும் கிருட்டிணனும் பிறகாலத்துப் பார்ப்பனரால் திருமாலின் அவதாரங்களாகச் சேர்க்கப்பட்டனர்''[58] என்பர் வி.கனகசபைப் பிள்ளை. இனி, திருமாலின் அவதாரக் கதைகளை விரிவாகக் காணலாம்.

வராகாவதாரம்

வராக அவதாரம் பற்றிய செய்தி பரிபாடலில் இடம்பெற்றுள்ளது. கடுவன் இளவெயினனார் (பரி.3:4) கீரந்தையார் (2), நல்நெழுதியார் (13) ஆகியோர் படல்களில் இக்குறிப்பு இடம்பெற்றுள்ளது.

''கேழல் திகழ்வரக் கோலமொடு பெயரிய
ஊழி ஒருவினை உணர்த்தலின், முதுமைக்கு
ஊழி யாவரும் உணரா,
ஆழி முதல்வாநிற் பேணுதும் தொழுது'' (பரி. 2: 16 – 19)

என்னும் இப்பாடலடிகளில், வானமாகிய பூதமும், அதிலிருந்து காற்றும், அக்காற்றிலிருந்து தீயும், அத்தீயிலிருந்து நீரும் உண்டாகி அந்நீருள் இந்நான்கு பூதங்களின் உள்ளீடாக இருந்த நிலம் பல்லாயிரம் ஆண்டுகள் மூழ்கிக் கிடந்த பின்னர், பன்றி உருக் கொண்டு அந்நிலவுலகை நீரினின்றும் மேலே கொணர்ந்தமை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

இப்பாடலில் வரும் 'கேழல் திகழ்வரக் கோலமொடு பொயரிய ஊழல்' என்பதற்கு 'நீரினுள் மூழ்கிக் கிடந்த நிலத்தை நீ பன்றியாகி மேலே கொணர்ந்து அதன்கண் உயிர்கள் தோன்றி வாழத் தகுந்ததாகச் செய்த காரணத்தால் நீ மேற்கொண்ட அப்பன்றியினது அவதாரத்தோடு புணர்த்தப்பட்ட பெயரொடு திகழாநின்ற 'வராக கற்பம்' என்னும் இந்த ஊழிக்காலம்'[59] என உரை வகுத்துள்ளனர். இப்பாடலடிகளில், பன்றி உருக்கொண்டு திருமால் நிலவுலகை நீரினின்று வெளிக் கொணர்ந்த செய்தி மட்டுமே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இப்பாடலிலியேவரும்,

வளர் திரை மண்ணிய கிளர் பொறி நூப்பண்
வை வால் மருப்பின் களிறு மணன் அயர்பு,

புள்ளி நிலனும் புரைபடல் அறிது என,

உள்ளூந் உரைப்போர் உரை ………. (2: 32-35)

என்னும் அடிகள், ‘வராகம் தன் கொம்பால் நிலமகளை எடுத்த கதையைத் திருமால் (வராகம்) நிலமகளை மணந்ததாய்க் கூறுவோர் கூற்று பொருந்தவில்லை’ என்னும் கருத்தை வெளிப்படுத்துகின்றன.

மூன்றாம் பரிபாடலில் ‘தீ, ஞமன், கூற்றுவன், கதிரவன் ஆகியோர் ஒன்று கூடும் ஊழிக்காலத்தே எழு கடலும் ஒன்று கூடிய காலத்தே நீரில் மூழ்கிய நிலத்தைப் பன்றி உருக்கொண்டு கொம்பால் உழுதவன்’ (21-24) என்னும் அவதாரக் கதைக்கூறு இடம்பெற்றுள்ளது. நான்காம் பரிபாடலில் (22-24) பன்றி வலிமை வாய்ந்த தன் கழுத்தில் இந்நிலவுலகைத் தாங்கி மேலே கொணர்ந்த குறிப்பு கூறப்பட்டுள்ளது. பதின்மூன்றாம் பாடலில் (34-37), தேவர்களும் உலக உயிர்களும் நடுக்கந் தீரும்படி கொம்புடைய ஆண் பன்றியாகத் திருமால் உருக்கொண்ட செய்தி பாடப்பட்டுள்ளது.

மேற்கட்டிய இந்நான்கு பாடல்களிலும் திருமால் பன்றி உருக் கொண்டமையும், நீரில் மூழ்கிய நிலத்தை மீட்டுக் கொணர்ந்தமையும், ஊழிக்காலத்தே இது நிகழ்ந்தமையும் குறிப்பிட்டுள்ளன. இப்பாடல்களுள் வேறுபாடான ஒரு குறிப்பும் இடம்பெற்றுள்ளது. வராகம் தன் கொம்புகளில் உலகை ஏந்திய செய்தி பரிபாடலில் இரண்டு, மூன்று, பதின்மூன்று ஆகிய பாடல்களில் இடம்பெற்றுள்ளது. ஆனால், நான்காம் பாடலில், ‘வராகம் கழுத்தில் உலகைத் தாங்கியது’ (22) என வேறுபடப் பாடப்பட்டுள்ளது. இத்துடன் இரண்டாம் பாடலின் பின் பகுதியில் களிறு நிலமகளை மணந்ததான குறிப்பும், மூன்றாம் பாடலில் கொம்பால் நிலத்தை உழுததான செய்தியும் குறிக்கப்பெற்றுள்ளன. வராக அவதாரம் பற்றி, சுவீரா ஜெயஸ்வால் குறிப்பிடும் பின்வரும் கருத்து இங்கே எண்ணிப்பார்க்கத் தக்கது.

> “பன்றிக்கும் பூமாதேவிக்கும் இடையிருந்த சிற்றின்பத் தொடர்புகள் அவற்றால் சாணம், சக்தி ஆகியவற்றின் உருவகமாக நரகன் என்னும் மகனைப் பற்றிய கதைகளை எடுத்துக் காட்டி பன்றிக்கும் வளத்துக்கும் இடையுள்ள தொடர்பை, கோண்டா மிக விரிவாக விவாதித்துள்ளார். வேளாண் பணிகளைத் தொடங்கும் முன் விஷ்ணுவினுடைய வராஹ அவதாரத்தை வழிபட வேண்டுமென்று விஷ்ணுதருமோத்திரம் விதி வகுத்திருப்பதையும் இங்குக் கூறவேண்டும். சுருண்டு படுத்திருக்கும்

சே'னை மிதித்துக் கொண்டிருப்பது போலப் பன்றி அவதாரம் சிற்பங்களில் தீட்டப்பட்டுள்ளது. இவ்விரு கடவுள்களுக்கிடையேயுள்ள நெருங்கிய தொடர்பிற்கு வேளாண்மையுடன் உள்ள தொடர்புக்குச் சான்றாகக் கூறலாம். கிரேக்க நூட்டிலும் பன்றி வளமையுடனும் வளப்பத் தேவதையான டெமீட்டருடனும் தொடர்புப்படுத்தப்பட்டுள்ளது''.[60]

என்னும் அவர்தம் கருத்து நிலமகளோடு பன்றிக்கு இருந்த தொடர்பையும் வேளாண்மையுடன் பன்றி வழிபாடு நெருங்கிய தொடர்புடையது என்பதையும் விளக்குகிறது. இந்திய மரபில் நிலவிய இச்செய்தியின் பிரதிபலிப்பைப் பரிபாடலிலும் காணலாம். 'களிறு மணன்அயர்பு', 'கேழாய் மருப்பின் உழுதோய்' என்னும் இரண்டும் முறையே மேற்கூறிய இரு செய்தியோடும் தொடர்புடையனவாய் உள்ளன. என்றாலும், சங்க இலக்கியத்தில் பன்றி வேளாண்மையுடன் தொடர்புபடுத்திப் பேசப்படவில்லை. இதற்கான சான்றுகள் வேறெங்கும் இடம்பெறவில்லை. திருமால் வழிபாட்டில் வராகம் அவதாரமாகக் குறிப்பிடப்பெறும் நிலை பிற்காலச் சிந்தனையாய்த் தமிழில் இடம்பெற்றுள்ளது. இப்பிற்காலச் சூழலில் அதாவது பரிபாடல் காலத்தில் அவதாரக் கோட்பாடுச் சிந்தனைவழி பன்றியை வேளாண்மையுடன் தொடர்புபடுத்தும் சிந்தனை புகுந்திருப்பதாகக் கொள்ளலாம். எனவே இது இந்திய மரபுத் தாக்கத்தால் தமிழில் புகுந்த பிற்காலச் சிந்தனையே ஆகும்.

சங்ககாலத்தில் பன்றி வழிபாடு இருந்தமைக்குச் சான்றேதும் இல்லை. ஆனால் இந்திய மரபில் இவ்வழிபாடு நிலவிய நிலப்பகுதிகளும் உண்டு. இதனை, ''விந்திய மலைகளைச் சுற்றிலும் அமைந்த நிலம் பன்றி வழிபாட்டின் வலிமையும் செல்வாக்கும் மிக்க இடம் எனத் திகழ்ந்தது. விஷ்ணுவின் வராக அவதாரம் வழிபடத்தக்க இடம் கயாசீசம் என்றும் கந்தமாலா குன்று இறைவனின் இவ்வுருவ வழிபாட்டிற்குத் தனிச் சிறப்பமைந்த புனித் இடம் என்றும் விஷ்ணு தருமோத்திரம் கூறுகிறது….. கி.பி.500-ஆம் ஆண்டைச் சார்ந்த சாசனமொன்று மத்தியப் பிரதேசத்திலுள்ள சாகர் மாவட்டத்தில் கூர்மக் கடவுளுக்குக் கோயிலொன்று எழுப்பப்பட்டதைக் குறிப்பிடுகிறது… வராக வழிபாடு குப்தர்கள் காலத்தில் செல்வாக்குப் பெற்று வளர்ந்திருந்ததென்று தெரிகிறது. கடவுளின் மதுரவராகம் ஆதிவராகம் என்னும் வடிவங்களைப் பற்றி இரகுவம்சமும் இராவண வசவஹமும் குறிப்பிடுகின்றன''[61] என்னும் சுவீரா ஜெயஸ்வால் கூற்று தெளிவிக்கின்றது.

குப்தர் காலத்தில் வடபுலத்தே (கி.பி.நான்காம் நூற்றாண்டு) மிக்க செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த இவ்விந்திய வழிபாட்டு நெறியின் தாக்கத்தைத் தான் பரிபாடலில் காணமுடிகின்றது. முன்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் திருமால் வழிபாடு பேசப்பட்டாலும், வராகச்சிந்தனை பரிபாடலில் மட்டும் இடம்பெற்றிருப்பது இது பிற்காலத்தே தமிழில் நுழைந்த வைதீகச் சிந்தனை என்பதையே வலியுறுத்துகின்றது.

''தைத்திரேய ஆரண்யம் மகாநூராயண உபநிடதம் இவ்விரண்டில் கடைசி பிரபாதகத்தின் காலம் நிச்சயமற்றது. தைத்திரேய ஆரண்யகத்தின் முதல் ஆறு நூல்களும் மிகப் பழமையான காலத்தைச் சார்ந்தவை என்றும் அடுத்த மூன்று புத்தகங்களும் உபநிடத காலத்தைச் சார்ந்தவை என்றும் ஆனால் கடைசி நூலானது அதாவது பத்தாவது பிரபாதகா கிருஸ்துவ அப்தத்தின் ஆரம்பகாலத்திற்கு முன்பாக இருக்க முடியாது என்றும் அது பழைய தாந்திரீக நூல்களோடு ஒத்தது என்றும் கூறுகிறார்''[62] எனச் சுவீரா ஜெயஸ்வால் எடுத்துக் காட்டும் குறிப்பு தைத்ரேய ஆரண்யகத்தின் பழமையைக் காட்டுகின்றது.

இதிலும் ''கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் இன்றைய நிலையை எய்தியதாகக் கருதப்படும் மகாபாரதத்திலும்''[63] வராக அவதாரம் பற்றிய குறிப்பு வருவதனால் வராக அவதாரக் கூற்றின் பழமையை உணரலாம். இது பரிபாடலின் காலத்திற்குப் பல நூற்றாண்டுகள் முற்பட்ட காலத்தே வடமரபில் நிலவியதை மேற்காட்டிய சான்றுகள் தெளிவாக்குகின்றன. எனவே, தமிழ் மாயோன் விஷ்ணுவின் கூறுகளை ஏற்ற சங்கப் பிற்காலத்தே வடமரபுவழி தமிழில் நுழைந்த கூற்றே இவ்வராக அவதாரமாகும்.

நரசிம்மாவதாரம்

இவ்வதாரக் குறிப்பும் பரிபாடலில்தான் இடம்பெற்றுள்ளது. கடுவனிளவெமினனாரால் பாடப்பட்ட நான்காம் பரிபாடலில் இவ்வவதாரம் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ஏனைய அவதாரக் குறிப்புக்களும் இடம்பெற்ற பரிபாடலில் இவ்வவதாரம் மட்டுமே விரிவாகப் பாடப்பட்டுள்ளது. இப்பரிபாடலின் 12 முதல் 21ஆம் அடி வரையுள்ள பத்து வரிகளில் இவ்வவதாரம் பாடப்பட்டுள்ளது.

> ''பிருங்கலாதன் (பிரகலாதன்) திருமாலைப் புகழ்ந்து பாடியது கேட்டு அவன் தந்தை இரணியன் கடுமையான கோபமுற்றான்.

அச்சினத்தீயால் அவன் மேனியில் பூசியிருந்த சாந்து உலர்ந்து உதிர்ந்தது. மைந்தனைத் தந்தையின் துன்பத்திலிருந்து விடுவிக்கத் திருமால் திடீரெனத் தூணில் தோன்றி, இரணியனின் வரையனைய மார்பினைக் காலாற் கடிந்து தன்நகத்தால் கிழித்தெறிந்தார்''

என்னும் அவதாரக் குறிப்பை இப்பாடலடிகள் முன்வைக்கின்றன. இப்பாடலில் பிருங்கலாதன் என்னும் பெயர் மட்டுமே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இரணியன், நரசிம்மன் என்னும் பெயர்கள் இதில் இடம்பெறவில்லை. பிரகலாதன் தன் தந்தையால் துன்புற்றமை, (நரசிம்மம்) திருமால் தூணைப் பிளந்து வெளிப்பட்டமை, நகத்தால் (இரணியன்) உடலைப் பிளந்தமை ஆகியன மட்டுமே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

நரசிம்மம் பற்றி கதை தைத்திரிய ஆரண்யகம், மகாபாரதம், ஹரிவம்சம், விஷ்ணுபுராணம் ஆகியவற்றில் இடம்பெற்றுள்ளது. இவ்வாறு பரிபாடலுக்கு முற்பட்ட வடமொழி இலக்கியங்கள் பலவற்றிலும் இவ்வவதாரக் கதை பரவலாகப் பேசப்பட்டுள்ளது.

''சிம்மக் கடவுள் அல்லது நரசிம்ம வழிபாடு கிறித்தவ அப்தத்தின் தொடக்க நூற்றாண்டுகிளல் மிக்க செல்வாக்குப் பெற்றிருந்தது. இக்காலத்தில் எழுந்த ப்ராக்கிருத கல்வெட்டுக்கள் இக்கடவுளின்பால் இருந்த பக்திக்கு அறிகுறியாக இப்பெயரைப் பலர் தாங்கியிருந்தனர் என்று சொல்லுகின்றன. மதுரா மாவட்டத்தில் சோங்க் என்னுமிடத்தில் கண்டெடுக்கப்பட்ட கு'ண வெண்கல பெயர்ப் பலகையொன்றில் சிம்மத் தலையுடைய தாய்க் கடவுளொன்று ஆண் தெய்வத்தினருகே இடக்கையில் குழந்தை ஏந்திய வண்ணம் தீட்டப் பெற்றுள்ளது''[64] என்னும் கருத்தை முன் வைக்கும் சுவீரா ஜெயஸ்வால் இந்நரசிம்ம வழிபாடு தக்காணம், மதுரா, பஞ்சாப் போன்ற இடங்களில் செல்வாக்குடைய வழிபாடாக இருந்த நிலைகளையும் எடுத்துக் காட்டுகின்றார்.[65]

இவரின் இக்கருத்துக்கள், இவ்வழிபாட்டின் இந்தியத் தன்மையையும் வடஆரியச் செல்வாக்கையும் காட்டுவனவாய் உள்ளன. மேலும், சுவீரா ஜெயஸ்வால் சிங்க வழிபாடு ஆந்திரப் பகுதியில் நிலவியிருந்ததையும் குறிப்பிடுகின்றார். இம்மாநிலத்தே கண்டெடுக்கப்பட்ட சிற்பத் தொகுதி ஒன்றில் சிம்மக் கடவுளின் உருவம் உள்ளதாகவும் இது கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்தது எனவும் அவர் குறிப்பிடுகின்றார்.[66]

கூர்மாவதாரம்

தேவர்களும், அசுரர்களும் பாற்கடலைக் கடைந்து அமிழ்தம் எடுத்தபொழுது, திருமால் ஆமை உருக்கொண்டு தம் கழுத்தால் மேருமலையைத் தாங்கினர். இதில் கூர்மம் என்ற சொல் காணப்படவில்லை. என்றாலும், இவ்வவதாரம் பற்றிய கதைக் குறிப்பு காணப்படுகின்றது என்பதை,

> திகழ் ஒளி முந்நீர் கடைந்த அக் கால், வெற்புத்
> திகழ்பு எழ வாங்கித் தம் சீர்ச் சிரத்து ஏற்றி,
> மகர மறி கடல் வைத்து நிறுத்து,
> புகழ்சால் சிறப்பின் இரு திறத்தோர்க்கும்,
> அமுது கடைய, இரு வயின் நூண் ஆகி,
> மிகாஅ இரு வடம் ஆழியான் வாங்க,
> உகாஅ வலியின் ஒரு தோழம் காலம்
> அறாஅது அணிந்தாரும் தாம் (பரி.தி.1: 64-71)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. இதில், 'தோழம்' என்னும் பேரெண் அளவுக்காலம், கடல் கடையப்பட்ட செய்தியைக் குறிப்பிடுகிறது.

இவ்வவதாரத்திற்கான மூலம், வால்மீகி இராமாயணத்தின் பாலகாண்டத்தில் 45-ல் இயலில் இடம்பெற்றுள்ளது. இதே அவதாரம் வியாச மகாபாரதத்தின் ஆதிபர்வத்திலும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

இராமாயணத்தின் பலகாண்டத்தில்தான், விஷ்ணு பற்றிய, அவதாரக் கூறு இடம்பெற்றுள்ளது. சிவன் விடத்தை அமுதமாய் உண்டபின், தேவர்கள் மீண்டு கடலைக் கடையத் தொடங்கினர். அப்போது மத்தாய்ப் பயன்பட்ட மந்தரமலை கடலுள் அமிழ்ந்து கடலின் அடிமட்டத்தை அடையத் தொடங்கியது. அதைக் கண்ட தேவர்களும், கந்தருவர்களும் திருமாலிடம் சென்று தங்களைக் காக்குமாறும் மலையை மீட்டுத் தருமாறும் வேண்டினர். இதைக் கேட்ட ஹரி ஆமை உருக்கொண்டு கடலினுள் நிலைபெற்று நின்று அம்மலையைத் தன் முதுகிலே தாங்கி நிலைநிறுத்திக் கடலைக் கடைய உதவினான் என்னும் கதை கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த இராமாயணத்தில் இடம்பெற்ற, திருமால் ஆமையாய் மந்தர மலையைத் தாங்கிய கூறு பரிபாடலில் அப்படியே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இராமாயணத்தில் பரிபாடலில் இடம்பெற்ற சில கூறுகள் இடம்பெறவில்லை. திருமால் வாசுதியானமையோ தானும் தேவர்களுடன் நின்று

நூணாகிய வாசுகியைத் தன் கைகளால் பற்றிக் கடல் கடந்தமையோ இராமயணத்தில் இல்லை.

கிருஷ்ணாவதாரம்

கிருஷ்ணாவதாரக் குறிப்புக்களும் சங்கப்பாடல்களில் இடம்பெற்றுள்ளன. கிருஷ்ணனின் வீரச்செயல்கள் பலவற்றுள்ளும், ‘கேசி’ என்னும் அசுரனைக் கொன்ற கதைக்கூறு பரிபாடல், கலித்தொகை என்னும் இரண்டிலும் பாடப்பட்டுள்ளது.

கூந்தல் என்னும் பெயரொடு கூந்தல்
எரி சினம் கொன்றோய்! (பரி.3:31 – 32)
மேவார் விடுத்தந்த கூந்தற் குதிரையை
வாய் பகுத்து இட்டு, புடைத்த ஞான்று, இன்னங்கொல்
மாயோன் என்று……… (கலி. 103: 53-55)

என்னும் இப்பாடலடிகளில், ‘கேசி’ என்னும் அசுரன் குதிரை வடிவில் வந்து கண்ணனுடன் மோதிய நிலையில், கண்ணன் அவ்வசுரனாகிய குதிரையின் வாயைப் பிளந்து கொன்ற அவதாரக் கதைக் கூறு குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

இவ்வவதாரம் விஷ்ணுபுராணம், ஹரிவம்சம், பாகவதபுராணம் ஆகியவற்றில் இடம்பெற்றுள்ளது. இவற்றுள், விஷ்ணுபுராணம் கி.பி. மூன்றாம் நூற்றாண்டின் இறுதிக் கால் நூற்றாண்டு அல்லது கி.பி. 4-ஆம் நூற்றாண்டின் முதற் கால் நூற்றாண்டு என்கின்றனர்.[67] எனவே, இவ்வவதாரம் நான்காம் நூற்றாண்டினதாய்க் கருதப் பெறும் பரிபாடலிலும் அவ்வட மரபின் தாக்கத்தால் சமகால நுழைவாய் இடம்பெற்றது எனக் கொள்ளலாம்.

இதற்கு முற்பட்ட காலத்திலேயே வடநூட்டில் கிருஷ்ண வழிபாடு செல்வாக்குப் பெற்றிருந்ததை அறிஞர் பலர் எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர். “கிறிஸ்துவ அப்தத்தின் முதல் நூற்றாண்டைச் சார்ந்த பௌத்த ஆசிரியரான அசுவகோசர் கிருஷ்ணனின் வீரச் சாகசங்களை நன்கு அறிந்திருந்தார். சௌந்தரனந்தா என்ற நூலில் கம்சனையும் அவத-அரக்கன் கேசினையும் கிருஷ்ணன் வதத்தைக் குறிப்பிடுகிறார்[68] என்னும் சுவீரா ஜெயஸ்வாலின் கருத்து கிருஷ்ண கம்சப்பகை, கிருஷ்ணன் கேசி என்னும் அரக்கனைக் கொன்ற கதை ஆகியவற்றின் பழமையைக் காட்டுகிறது. கி.பி. முதலாம்

நூற்றாண்டிலேயே வடபுலத்தில் இது செல்வாக்குப் பெற்று கதையாய் இருந்ததை அவர் கூற்று வெளிப்படுத்துகிறது.

“கிருஷ்ண வழிபாடு வேதத்திற்குப் புறம்பான, ஆரியமல்லாத கூறுகளை உடையதாய் இருத்தலையும், கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டில் கம்சனும், கிருஷ்ணனும் முல்லை நிலத் தெய்வங்களாக நிலவியதையும் பதஞ்சலி, வாசுதேவ கிருஷ்ணன் கம்சனை வதைத்துக் கொன்றதை நூடகமாய்க் குறிப்பிட்டுள்ளமையும் சுவீரா ஜெயஸ்வால் எடுத்துக்காட்டுவது”[69] கிருஷ்ண வழிபாட்டின் இந்தியத் தன்மையையும் மிகுந்த செல்வாக்கையும் வெளிப்படுத்துகிறது.

இவ்வாறு இந்தியப் பண்பாட்டில் மிகுந்த செல்வாக்குப் பெற்ற இவ்வழிபாடு விஷ்ணுவிடம் இணைக்கப்பட்டு ஆழியமயமாகிப் போய் அவதாரமாக மாறுகின்றது. இதே நிலையைத்தான் சங்கப் பாக்களும் காட்டுகின்றன. இடையர்களின் வாழ்விடமான முல்லைநிலப் பகுதியில் திணைத் தெய்வமாக இருந்த மாயோனுடன் விஷ்ணுவின் கூறுகள் இணையும் நிலையில், கிருஷ்ணனின் கூறுகளும் மாயோனுடன் இணைத்துப் பேசப்படுகின்றன. கலித்தொகை, பரிபாடல் இவ்விரண்டுமே இதை மாயோனின் செயலாகவே குறிப்பிட்டிருப்பது மாயோனின் மரபு மாற்றத்தைத் தெளிவாகக் காட்டுகிறதெனலாம்.

திருமால் பற்றிய புராணக் கதைகளும் செய்திகளும்

பலதேவனும், பாம்பணையும்

திருமால் பாம்பணையில் இருந்ததைப் பரிபாடல்,

> “தன் உரு உறழும் பாற்கடல் நாப்பண்,
> யின் அவீர் சுடர் மணி ஆயிரம் விரித்த
> கவை தர அருந் தலைக் காண்பின் சேக்கைத்
> துளவம் சூடிய அறிதுமிலோனும்” (13: 26-29)

எனச் சற்றே விரிவாகக் குறிப்பிட்டுள்ளது. கடலில் பாம்பணையில் திருமால் உள்ளதைக் கலித்தொகையும் (105:71-72) குறிப்பிடுகிறது.

பரிபாடலில் வரும், ‘அரா அணர் கயந் தலைத் தம்முன் (15: 10) என்னும் அடிக்குப் பெ.வே. சோமசுந்தரனார் “ஆயிரந்தலைகளையுடைய

ஆதிசேடனின் அவதாரமாகிய நம்பி''[70] என உரை கூறியுள்ளார். இதற்கான விளக்க உரையில் ''அராவின் அவதாரமாகிய தம்முள் என்க, தம்முன் என்றது முறைப்பெயர்ப் பொருட்டாய் நின்றது.''[71] என விளக்கம் தரப்பட்டுள்ளது. இங்குப் பலதேவன் ஆதிசேடனாய் உருவெடுத்த செய்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

இதன் மறுபுறத்தே, பலதேவன் தனிப்பெருந் தெய்வமாகவும், பின்னாலில் திருமாலின் அவதாரமாகவும் கருதப்பட்ட சூழலையும் சங்க இலக்கியங்கள் காட:டுகின்றன. பின்பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் இதில் வேறுபாட்டைக் காணமுடிகின்றது. இங்குப் பஞ்சராத்திர வியூகக் கொள்கையின் செல்வாக்கைக் காணடுடிகின்றது. வியூகம் என்பது திருமாலின் பலதேவன் (சங்கருஷ்ணன்), வாசுதேவன், பிரத்தியும்நன், அநிருத்தன் என்னும் நால்வகை வடிவங்களைச் சுட்டும் பஞ்சராத்திரர் திருமாலின் இந்நான்கு வகைப்பட்ட வியூகங்களை வழிபட்டவர். இந்த வியூகக் கொள்கையைப் பரிபாடலில் காணமுடிகின்றது.

செங்கட் காரி கருங் கண் வெள்ளை
பொன் கட் பச்சை பைங் கண் மாஅல் (3:81-82)

என்னும் அடிகளுக்கு உரையெழுதிய பரிமேலழகர் "செங்கட்காரி – வாசுதேவன், கருங்கண் வெள்ளை – செங்கருடணனே, பொன்கட் பச்சை – சிவந்த உடம்பினையுடைய காமனே, பச்சையென்பது பிரத்தியும்நனெள்னும் வடமொழித் திரிபு: பைங்கண் மால் - பசிய உடம்பினையுடைய அநிருத்தனே – நால்வகை வியூகமும் கூறியவாறு''[72] என உரை கூறியுள்ளார். இங்குச் சங்கருணன் என்றது பலதேவனை. இவ்வாறு பின்பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் மட்டுமே இவ்வியூகக் கொள்கை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. பரிபாடலின் முதற்பாடலில் திருமால்,

சேய் உயர் பணைமிசை எழில் வேழம் ஏந்திய,
வாய் வாங்கும் வளை நாஞ்சில், ஒரு குழை ஒருவனை (4-5)

எனப் பலதேவனாகவே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதையும் இங்கே இணைத்துக் காணவேண்டும். இவ்வியூகக் கொள்கை பற்றிக் குறிப்பிடும் கவீரா ஜெயஸ்வால், "பதஞ்சலி மகாபாஷ்யத்தில் காணப்படும் ஐயம்பாட்டுகிடம் தரும் ஒரு வாசகத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு பஞ்சராத்திரர் வியூகக் கொள்கை கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்தது, மிகத் தொன்மையானது எனச் சிலர் வாதித்தனர். ஆனால், சில கல்வெட்டுக்களைச் சரியாகப் பகுத்தாராய்ந்ததன்

பலனாக இம்முவை மாற்றிக் கொள்ள நேர்ந்தது. இப்பொழுது இக்கொள்கை முதலாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்தது, மிகத் தொன்மையானது எனச் சிலர் வாதித்தனர். ஆனால், சில கல்வெட்டுக்களைச் சரியாகப் பகுத்தாராய்ந்ததன் பலனாக இம்முவை மாற்றிக ˙கொள்ள நேர்ந்தது. இப்பொழுது இக்கொள்கை முதலாம் நூற்றாண்டுக்கும் பிந்தியது என்ற கருத்து ஒப்புக் கொள்ளப்பட்டது. ஏனெனில், இக்காலக் கல்வெட்டுக்கள் வியூக முறைக்கு மாறாக, வாசுதேவருக்கு மேலாகச் சங்கர்ஷணருக்கு இடம் தருகின்றன[73] என்னும் கருத்தைச் சுட்டி இவ்வியூகக் கொள்கை முதல் இரண்டாம் நூற்றாண்டுகளில் இக்கொள்கை வளர்ச்சி பெற்றிருந்தாலும் தமிழில் இதன் ஆட்சியை வைதீகத் தாக்கத்தின் வளர்ச்சி நிலையில் எழுந்த பின்பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் மட்டுமே காணமுடிகிறது.

இவ்வியூகக் கொள்கையோடு பலதேவன் திருமாலின் அவதாரமாகவும் கருதப்பட்டானோ என எண்ணும் நிலையிலும் ஒரு சான்றைப் பரிபாடலிலேயே காணமுடிகிறது.

விறல் மிகு வலி ஒலி பொலிவு அகழ் புழுதியின்,
நிறன் உழும் வளை வாய் நாஞ்சிலோனும்,
நானிலம் துளக்கு அற முழு முதல் நாற்றிய
பொலம் புனை இதழ் அணி மணிமடற் பேர் அணி
இலங்கு ஒளி மருப்பின் களிறும் - ஆகி
மூஉரு ஆகிய தலைபிரி ஒருவனை (13: 32-37)

என்னும் இப்பாடலடிகளில் வராக அவதாரம் குறிப்பிடப்படும் முன்னர், நாஞ்சிலோனாகிய பலதேவன் பற்றிய குறிப்பு சுட்டப்பட்டுள்ளது. இங்கு, நாஞ்சிலோனும் களிறுமாகி மூவுருவாகிய தலைபிரியொருவன் எனத் தொடரியைபு அமைந்துள்ளது. எனவே, இத்தகைய பாடல் முறை வராகத்தை அவதாரமாகக் கொண்டது போலப் பலதேவனையும் அவதாரமாகப் புலவர் கருதி பாடியிருப்பாரோ என்னும் எண்ணத்தைத் தோற்றுவிக்கிறது.

இங்கே, பிரமன் திருமாலின் உந்திக கமலத்தில் தோன்றினான் என்னும் பெரும்பாணாற்றுப்படைச் சிந்தனையினின்றும் மாறிய நிலையில் பிரமனும், உருத்திரசிவனும் திருமாலின் ஓருருவில் அடங்கியவர்களாகக் காட்டப்பட்டுள்ளனர். இங்குத் திருமால் ஒருபெருங் கடவுளாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். எனவே. இது தமிழ் மாயோன் வைதீகமயமாகிப் போன

உச்ச நிலையைக் காட்டுவதாக உ்ளது. இக்காலச் சூழலில், அதாவது திருமால் தனிப்பெருங் கடவுளாகக் கருதப்பட்ட நிலையில் பிரமனும் உருத்திர சிவனும் அவனின் று உருவங்களாகக் காட்டப்பட்ட சூழலில், பலதேவனைத் திருமாலின் அவதாரமாகக் குறித்திருக்கலாம் என்று கருதத் தோன்றுகிறது.

பலதேவன் வியூகங்களில் ஒருவனாகக் கருதப்பட்ட நிலையில் பலதேவன் திருமாலின் சகோதரனாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். இதைச் சங்கப்பாக்களில் காணலாம். பரிபாடல் (2: 20-23) ‘பலதேவனுக்கு இளைவன் என்போருக்கு இளையவனாகவும், பலதேவனுக்கு மூத்தவன் என்போருக்கு மூத்தவனாகவும் இருக்கின்றாய்’ என்னும் செய்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இங்கே, பலதேவன் திருமாலுக்கு இளையவனாகவும், இதே வேளையில் மூத்தவனாகவும் காட்டப்பட்டுள்ளான். இது ஒரு மரவு மாற்றத்தை வெளிப்படுத்தும் கூறாகவும் உள்ளது. மூத்தோன் என்பது பலதேவன் பெருந் தெய்வமாக விளங்கியதையும், இளையோன் என்பது அப்பலதேவன் திருமாலின் ஓர் அங்கமாக ஆகிப்போன நிலையையும் காட்டுவதாகக் கொள்ளலாம்.

“சங்கர்ஷண வழிபாட்டு முறை வாசுதேவர் நாராயணர் ஆகியோரது வழிபாட்டு முறையோடு இணைந்ததனால் வேளாண் குடியினரில் பெரும்பாலோரைக் கவர்ந்து வைணவத்தின் தகுதி உயர்ந்தது, ஆனால், சங்கர்ஷண பலதேவர் வழிபாடு பின்னிலை அடைந்தது. வியூகம் கொள்கையில் அக்ரஜர் அல்லது மூத்த சகோதரர் இளைய சகோதரரைவிடச் சற்றே தாழ்ந்தவராக, பெருந் தெய்வமான வாசதேவ நாராயணரின் வழிவந்த சாதாரண தெய்வம் என்ற கீழ் நிலைக்குத் தாழ்ந்தார்”[74] என சுவீரா ஜெயஸ்வால் சுட்டும் வழிபாட்டு மாற்றத்தைச் சங்க பலதேவர் வழிபாட்டிலும் காணமுடிகிறது. மேற்சுட்டியச ங்கச் சான்றுகள் இப்போக்கைத் தெளிவாக்குகின்றன. இவ்வாறு, ஆதிசேடனாகவும், திருமாலின் அவதாரமாகவும் கருதப்பட்ட நிலை பலதேவனின் இருவேறுபட்ட சமூக நிலைமைகளைக் காட்டுவனவாக உள்ளன.

“சங்கர்ஷண பலதேவரின் வழிபாடு நாகவழிபாட்டின் பல தன்மைகளை வெளிப்படுத்துகிறது. மகாபாரதப் பகுதி ஒன்று, கார்த்திகைத் திங்களில் கிருஷ்ணபட்சம் எட்டாவது நாள் இரவில் விஷ்ணு பன்றி அவதாரத்தில் பெற்ற பலத்தைப் பெறுவதற்கு நாகர்களில் புகழ் பெற்ற பலதேவர் என்னும் நாகத்தைப் பற்றிச் சொல்லுகிறது. சங்கர்ஷண பலதேவரின் முன்கோபக் குணமும் குடிப்பழக்கமும் அவர் நாகர் வழிவந்தவர் என்று எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இராமாயணத்தில் ஆயிரம் தலைகளை உடைய

அனந்தன், பொன்னிறமானதும் முப்பிரிவை உடையதுமான பனை ஓலைக் கொடியை உடையவராக வருணிக்கப்படுகிறார். முக்கிளைப் பனைக்கொடி முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகும். நாகர்களின் அடையாளச் சின்னம் என்று வெளிப்படையாகவே காட்டுகிறது. பலதேவருடைய கொடிக்கம்பத்திலும் மூன்று கிளைகள் உண்டென வருணிக்கப்படுகிறது. ஆதிசேஷனுடைய அவதாரமாக அவர் கருதப்பெற்றார். உண்மையில் சங்கர்ஷண பலதேவருடைய குணாம்சங்களிலிருந்து நாகக் கூறுகளை விலக்குவோமேயானால் எஞ்சியிருப்பது ஒன்றுமில்லை.''[75] என்று சுவீரா ஜெயஸ்வாலின் கருத்து பலதேவனின் ஆரியமயமல்லாத இந்தியக் கூறுகளை வெளிப்படுத்துவதாய் உள்ளது.

ஆரிய வழிபாடல்லாத நாகவழிபாட்டோடு பலதேவன் தொடர்புடையவன் என்பதே இவனின் ஆரியமல்லாத் தன்மையை வெளிக்காட்டுகிறது. பலதேவனின் இவ்விந்தியக் கூறை அதாவது ஆதிசேடனாக அவதாரங்கொண்ட செய்தியைத்தான் பரிபாடலும் குறிப்பிட்டுள்ளது. சிவன், ஆதிசேடனாகக் கருதப்பட்ட இந்திய மரபு, விஷ்ணு வழிபாட்டின் தாக்கத்தால் மாற்றம் பெற்றது. ஆதிசேடன் விஷ்ணுவின் படுக்கையாக மாற்றப்பட்டுப் பலதேவ வழிபாடு விஷ்ணு வழிபாட்டின் ஒரு கூறாக ஆக்கப்பட்டது.

இவ்வாதிசேடன் ஆயிரந்தலையுடையது என்பதும் பரிபாடலில் பாடப்பட்டுள்ளது (3: 59). வால்மீகி இராமாயத்தில் (ஐஏ, 40: 51-54) ஆதிசேடனின் ஆயிரந்தலை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ஆதிசேடன் விஷ்ணுவின் அவதாரமான பின்பு, தன் தலையில் உலகைத் தாங்கும் ஆதிசேடனின் செயல்,

மணி புரை மா மலை ஞாலம்
அணி போல் பொறுத்தாறும் தாஅம் (பரி. 1: 74-75)

எனத் திருமால் செயலாகவே கூறப்படுகின்றது.

கி.மு. முதல் இரண்டாம் நூற்றாண்டுகளில் வடமதுரைப் பகுதியில் மிகுந்த செல்வாக்குப் பெற்ற இவ்விந்திய வழிபாட்டு நெறி, விஷ்ணு வழிபாடு செல்வாக்குப் பெறத் துவங்கிய காலகட்டத்தில் விஷ்ணு வழிபாட்டு நெறியுடன் இணைக்கப்பெற்றுப் பலதேவன் விஷ்ணுவின் அவதாரமாகவும், ஆதிசேடன் விஷ்ணுவின் படுக்கையாகவும் ஏற்கப்படுகிறது. இவ்வாறு, பலதேவன் வைதீக வழிபாட்டின் எல்லைக்குள் உட்படுத்தப்படுகிறான். பலதேவன் விஷ்ணு வழிபாட்டோடு இரண்டறக் கலந்துபோன, இச்சூழலைத்தான் பாம்பணையில் துயில் கொண்டதான சங்கச் செய்திகள் உணர்த்துகின்றன.

திருமால் எடுத்த மோகினி உருவம்

சிவனால் நஞ்சு உண்ணப்பட்டபின் இரண்டாவது முறையாகப் பாற்கடல் கடையப்பட்ட பொழுது அமிர்தம் வெளிப்பட்டது. அவ்வமிர்தத்தை அசுரர்கள் பெறாமல் இருக்கும் வகையில் திருமால் மோகினி உருக்கொண்டு அவ்வசுரர்களைத்தன் அழகால் கவர்நத புராணக்கூறும் பரிபாடலில் குறிப்பாகப் பாடப்பட்டுள்ளது. சான்று:

நகை அச்சாக நல் அமிழ்து கலந்த
நடுவுநிலை திறம்பிய நயம் இல ஒருகை (3: 33-34)

இப்பாடலடிகளில், திருமால் மோகினியாய் உருக்கொண்ட குறிப்பு வெளிப்படையாகக் குறிப்பிடப்பெறவில்லை. 'நின்னைக் கண்டு மகிழ்ந்த மகிழ்ச்சியே அசுரர்க்கு அச்சமாய் முடிய தேவர்களுக்கு மட்டுமே அமிர்தத்தைப் பகுத்து வழங்கிய நடுவு நிலையினின்றும் பிறழ்ந்த கையினை உடையவனே' எனத் திருமால் விளிக்கப்பட்டுள்ளான். இப்பாடலடிகளுக்கான விளக்கவுரையில், "அமிர்தம் பங்கிட்ட காலத்தே திருமால் மோகினியாக வடிவங் கொண்டு வந்தாராக, அவ்வடிவத்தைக் கண்ட அளவிலே, அவுணர் மயங்கி அமிழ்துண்ணலை மறந்து மகிழ்ச்சியுற்றனர்"[76] என்னும் புராணக் குறிப்பு விளக்கப்பட்டுள்ளது.

இவ்வாறு, திருமால் மோகினி வடிவு கொண்டு அசுரரை மயக்கி அமிழ்துண்ணும் எண்ணத்தை மறக்கச் செய்த புராணச் செய்தி வால்மீகி இராமாயணத்திலும் (1.45), மகாபாரதத்திலும் (1: 18-19)

திருமால் அன்னமாக உருவெடுத்த கதை

திருமால், அன்னமாக உருவெடுத்தமை பரிவாடலில் பாடப்பட்டுள்ளது. இது வராக அவதாரத்தில் திருமால் நிலவுலகை நீரினின்றும் எடுத்துவந்த புராணக் கதையை அடுத்துப் பரிபாடலில் குறிப்பிட்டுள்ளது. சான்று:

மா விசும்பு ஒழுகு புனல் வறள அன்னச்
சேவலாய்ச் சிறகர்ப் புலர்த்தியோய் (3: 25-26)

'பெரிய வானத்தினின்றும் இடையறாமல் ஒழுகிய மழைநீர் வறண்டு போகும்படியாக, அன்னமாய் வடிவமெடுத்துத் தன் சிறகுகளினால் உலரச் செய்தவன்' என்பது இப்பாடலடிகள் தரும் செய்தியாகும்.

போ.வே.சோமசுந்தரனார், "ஊழி முடிவின்கண் ஏழுமேகமும் ஒன்றுகூடி இடையறாது பெய்து நிலத்தை முழுகச் செய்யும் பொழுது அவ்வூழி மழையால் மீண்டும் நிலம் முழுகாதவாறு இறைவன் அன்னமாய் அந்நீரைச் சிறகரால் புலத்துவன்"[77] எனத் தரும் விளக்கவுரை திருமாலின் அன்ன வடிவம் ஆற்றிய செயலுக்கான காரணத்தை விளக்குகிறது.

இவ்வவதாரக் குறிப்பு மகாபாரதத்தின் நாராயணீயப் பகுதியில் இடம்பெற்றுள்ளது. இங்குத் திருமாலின் பத்து அவதாரங்கள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. ஹம்சாவதாரமும் (அன்னம்) அவற்றுள் ஒன்று. "நாராயணீயத்தின் நீண்ட பட்டியல் ஆதியிலிருந்த நான்கு அவதாரங்களுடன் ராம பார்க்கவன், ராம தாசரதி என்ற மேலும் இரண்டு அவதாரங்களையும் சேர்த்துக் கொள்ளுகிறது. ஹம்சன், ஹயக்கிரீவன் என்னும் அவதாரங்கள் சற்று காலத்தால் பிந்தி அறிமுகப்படுத்தப்படுகின்றன"[78] என்கிறார் கவீரா ஜெயஸ்வால்.

"இந்நாராயணீயப்பகுதி காலத்தால் பிந்தியது, இது குஷாணர் காலத்தின் பின் பகுதியைச் சார்ந்தது. இப்பகுதியில் இராமாவதாரம் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பது (mbh.XII.326.78.81), கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டினதான வியூகக் கொள்கை நாராயணீயப் பகுதியில் முதன்முதலாக இடம்பெற்றிருப்பது, விஷ்ணுவுடன் ஸ்ரீலட்சுமியைத் தொடர்புபடுத்திப் பேசாதது போன்ற பல்வேறு காரணங்களை எடுத்துக்காட்டி நாராயணீயத்தின் காலம் குஷாணர் காலத்தின் பிற்பகுதியே என்கிறார்"[79] சுவீரா ஜெயஸ்வால். இவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்க்கும் பொழுது, தமிழ்ப் புலத்தில் திருமால் வழிபாடு செல்வாக்குப் பெற்ற பிற்காலப் பகுதியில் தான் இவ்வவதாரச் சிந்தனை நுழைந்தமை புலனாகின்றது. பரிபாடலுக்கு முற்பட்ட காலப்பகுதியில் வட ஆரிய மரபில் இடம்பெற்ற இவ்வவதாரச் சிந்தனை, பரிபாடலில் மட்டுமே இடம்பெற்றிருப்பது வைதீகத் தாக்கத்தின் செல்வாக்கால் இது நுழைந்தமைக்குச் சான்றாகிறது.

கிருஷ்ணனின் மற்போர்

கம்சன், தன் அரண்மனை மல்லர்களைக் கொண்டு கிருஷ்ணனைக் கொல்லத் திட்டமிட்டான். இதன் விளைவாக மற்போர் போட்டி ஒன்று ஏற்படுத்திக் கிருஷ்ண – பலதேவரை அங்கு வரவழைத்தான். முற்போரில் கிருஷ்ணன், சாணூரன், தோஸலகன் என்னும் மல்லர்களைக் கொன்று வென்றான் என ஹரிவம்சமும் (PP.363 – 369), விஷ்ணு புராணமும் குறிப்பிடும்"[80] இச்செய்தியை,

மல்லரை மறஞ்சாய்த்த மலர்த் தண்தார் அகலத்தோன் (134:1)

என்னும் நெய்தல் கலியடி காட்டுகிறது.

திருமாலின் கொப்பூழ்தாமரையும், பிரமனும்

பூதபதி எனப் புகழப்பட்ட நிலையில் மிகுந்த செல்வாக்குப் பெற்ற பெருந்தெய்வமாக இருந்த பிரமன், விஷ்ணுவின் செல்வாக்கு மேலோங்கிய காலப்பகுதியில், விஷ்ணுவினுள் அடங்கிய தெய்வமாக மாற்றம் பெற்றான். விஷ்ணுபுராணத்தில் பிரம்மாவே மீன், பன்றி, ஆமை என அவதரித்தார் எனப் பாடப்பட்டுள்ளது (I-47-49), வராக அவதாரம் எடுத்தவர் பிரமனே எனும் செய்தி வராக அவதாரப் பகுதியில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறு, செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த பிரமன், காலப்போக்கில் விஷ்ணுவுடன் இணைந்த போக்கினை திருமாலும் பிரமனும் என்னும் பகுதியில் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

பரிபாடலின் பதின்மூன்றாம் பாடலில் திருமால், 'மூஉரு ஆகிய தலைபிரி ஒருவன்' (37) எனச் சுட்டப்பட்டுள்ளான். பிரமன், சிவன், விஷ்ணு என்னும் மூன்று முழுமுதற் கடவுளாக நிற்கும் ஒருவன் எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். இதைப் போலவே,

தாமரைப் பூவினுள் பிறந்தோனும், தாதையும்,

நீ என மொழியுமால், அந்தணர் அருமறை (பரி, 3: 13 – 14)

எனத் திருமால் பிரமனாகவும், பிரமனின் தந்தையாகவும் உள்ளான் எனச் சிறப்பிக்கப்பட்டுள்ளான். வேதங்களே இவ்வாறு கூறுகின்றன என்னும் குறிப்பும் இப்பாடலில் இடம்பெற்றுள்ளது. விஷ்ணுவின் வைதீகக் கூறுகள் நுழைந்த இத்தகைய காலச்சூழலில் பிரமன் விஷ்ணுவின் கொப்பூழ் தாமரையில் பிறந்தவன் என்னும் புராணச் செய்தியும் சங்கப் பாக்களில் பாடப்பட்டுள்ளது.

பரிபாடலின் மூன்றாம் பாடலில் (4-10), திருமால் ஐம்பெரும் பூதங்கள், ஞாயிறு, திங்கள், வேள்வி முதல்வனான இயமானன், செவ்வாய் முதல் சனி ஈறாக உள்ள ஐந்து கோள்கள், அசுரர், பன்னிரு ஆதித்தர், வசுக்கள் எண்மர், பதினொரு உருத்திரர், இரு அச்சுவினித் தேவர், இயமன், கூற்றுவன், இருபத்தொரு உலகங்கள், இவ்வுலக உயிர்கள் ஆகிய அனைத்துமாய் விரிந்தான் என்னும் உலகப்படைப்பு குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறு, திருமால் உயிர்களுமாய் நின்றான் என்பதை அந்தணரின் வேதங்கள் குறிப்பிடுவதாக இப்புலவர் பாடியுள்ளார். இவ்வாறு வேதம் கூறும் உலகப்படைப்புச் செய்தியின்

ஒரு கூறாகப் ‘பிரமனும் திருமாலே’ என்னும் புராணக்கதை கூறப்பட்டுள்ளது. ‘வேத நீரோடையில் மலர்ந்த தாமரைப் பூவில் பிறந்த பிரமனும் நீயே’ எனப் பிரமன் திருமால் கொப்பூழ்த் தாமரைப் பூவில் பிறந்த கதை இங்குக் கூறப்பட்டுள்ளது.

பரிபாடலின் நான்காம் பாடலில் (60-61) தாமரை மலர் திருமாலின் கொப்பூழிலிருந்து தோன்றியதாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ஒன்பதாம் பரிபாடலில், இப்பூவில் தோன்றியவனான பிரமன் ‘எரிமலர்த் தாமரை இறை (4) எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். எட்டாம் பரிபாடலில் பிரமன், ‘மலர் மிசை முதல்வன்’ (3) எனச் சுட்டப்பட்டுள்ளான். திரட்டில் உள்ள எட்டாம் பாடலில் 91-2), மதுரை நகர்க்குத் திருமாலின் உந்தித்தாமரை உவமையாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறே பதினைந்தாம் பரிபாடல் (49) கண்ணிற்குக் கொப்பூழ்த் தாமரையை உவமையாகச் சுட்டுகின்றது. இங்குக் கொப்பூழ் ‘புவ்வம்’ என்னும் பாகவதச் சிதைவுச் சொல்லால் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. தாமரை, ‘புவ்வத் தாமரை’ எனப்பட்டுள்ளது.

மா நிலம் இயலா முதல் முறை அமையத்து,
நாம வெள்ளத்து நடுவண் தோன்றிய
வாய்மொழி மகனொடு மலர்ந்த
தாமரைப் பொருட்டு நின் நேயி நிழலே (பரி. 3: 91 – 94)

என்னும் பாடலடிகளில், ஆதிபூழிக் காலத்தில் நிலம் தோன்றாத அவ்வேளையில் அச்சத்தைத் தோற்றுவிக்கும் பெரிய வெயள்ளத்தினிடைத் தோன்றியதும், அதில் வேதத்தை உரைக்கும் மகனாகிய பிரமன் தோன்றியமையும் பாடப்பட்டுள்ளன. இத்தகு தாமரை மலர்ந்த கொப்பூழ் உடையவனாகத் திருமால் புகழப்பட்டுள்ளான்.

தாமரை பயந்த தாஇல் ஊழி
நான்முக ஒருவன் (164 – 165)

எனத் திருமுருகாற்றுப்படையும் இப்புராணத்தைப் பற்றிப் பேசுகிறது. இவ்வடிகளுக்கு உரை எழுதிய நச்சினார்க்கினியர், பிரமன் தாமரையில் தோன்றியமைக்கான காரணத்தைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். இதற்கு, “பிள்ளையார் சபித்தலாலே மண்ணிடத்தே தோன்றி மயக்க முறுகின்ற நான்கு

முகத்தையுடைய அயனைப் பழைய நிலையிலே நிறுத்தக் கருதி, திருமாலுடைய திருவுந்தித் தாமரை பெற்ற ஊழிகடோறும் தன் படைத்தற்றொழிலில் வருத்தமில்லாத ஒருவன்"[81] என அவர் உரையெழுதுகிறார்.

இவ்வுரையின் பின்னே, "சாபமென்றது, பிள்ளையார் அசுரரை அழித்துத் தேவரைக் காத்தற்கு இந்திரன் மகள் தெய்வானையாரை அவர்க்குக் கொடுத்தவிடத்தே, பிள்ளையார் தம் கையில் வேலை நோக்கி, நமக்கு எல்லாந் தந்தது இவ்வேல் என்ன, அருகிருந்த அயன், இவ்வேலிற்கு இந்நிலை என்னால் வந்ததன்றோ என்றானாக, நங்கையில் வேலுக்கு நீ கொடுப்பதொரு சக்தியுண்டோ என்று கோபித்து, இங்ஙனம் கூறிய நீ மண்ணிடைச் செல்வாய் என்ற சாபத்தை"[82] என ஒரு புராணக் கதையைக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

விநாயகர் இன்றைய நிலையிலேயே மகாபாரத காலந்தொட்டுக் குறிப்பிடப்பட்டு வருகிறார். இருந்த போதிலும், சங்க காலத்தில் இவ்வழிபாடு எங்கும் கைக்கொள்ளப் பெறவில்லை. எனவே, இப்புராணக் கதை விநாயகரோடு தொடர்புபடுத்தித் திருமுருகாற்றுப்படையில் குறிப்பிடப்படவில்லை எனலாம். நச்சினார்க்கினியரே இப்புராணக் கதையைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். எனவே இது சங்கப் பாக்கள் பாட்டாத புராணக் கதையேயாகும்.

விஷ்ணுவின் உந்தித் தாமரையிலிருந்து பிரமன் தோன்றிய இப்புராணக் கதையை இராமாயத்திலும், மகாபாரதத்திலும் (வனபருவம் 273ஆம் கனுதி) ஹரிசம்நத்திலும் காணமுடிகிறது. இவ்வாறு, பிரமன் தாமரை மலரில் தோன்றிய செய்தி இதிகாசங்களில் குறிப்பிடப்பட்டிருந்தாலும், படைப்புத் தொழிலைச் செய்ய பிரமனைத் தன் நாபிக் கமலத்திலிருந்து விஷ்ணு பிறப்பித்தான் என்னும் புராணக் கூறு இராமாயண உத்தர காண்டத்தில் (104: 7) இடம்பெற்றுள்ளது. இராமாயத்தின் இவ்வேழாம் காண்டம் பிற்சேர்க்கை எனக் கருதப்பட்டாலும், இது சங்க இலக்கியங்களுக்கு முற்பட்டதே ஆகும். எனவே, இப்புராணக் கதையும் வைதீகத் தாக்கத்தால் விஷ்ணுமயமான தமிழ் மாயோனுடன் இணைந்ததோர் கூறேயாகும்.

உலகப்படைப்பு

பரிபாடலில் திருமால் லெ்வாக்கின் மேன்மையைக் காணமுடிகிறது. மாயோன், விஷ்ணுவின் கூறுகளைத் தாங்கிப் பெருந்தெய்வமாக உயர்ந்த சூழலில் உலகப்படைப்பு திருமாலுக்கு உரியதாகவும் காட்டப்பட்டுள்ளது சான்று:

தீ வளி விசும்பு நிலன் நீர் ஐந்தும்,
ஞாயிறும், திங்களும், அறனும், ஐவரும்,
திதியின் சிறாரும், விதியின் மக்களும்,
மாக இல் எண்மரும், பதினொரு கபிலரும்,
தாமா இருவரும், தருமனும், மடங்கலும்,
மூ - ஏழ் உலகமும், உலகினுள் மண்பதும்,
மாயோய் நின் வயின் பரந்தவை உரைத்தேம் (3:4-10)

இதில், ஐம்பெரும் பூதத்துடன் ஞாயிறு, திங்கள், வேள்வி முதல்வனான இயமானன், செவ்வாய், புதன், வியாழன், வெள்ளி, சனி என்னும் ஐந்து கோள்கள், ஆதித்தர் பன்னிருவர், வசுக்கள் எண்மர், பதினோரு உருத்திரர், அச்சுவினித்தேவர் இருவர், இயமன், கூற்றுவன், இருபத்தொரு உலகங்கள், அவ்வுலக உயிர்கள் ஆகிய அனைத்துமாய் விரிந்தவன் மாயோன் எனப் புகழப்பட்டுள்ளான். மாயோனின் படைப்பாகக் காட்டாமல், இவ்வனைத்துமாய் நின்றான் எனவும், இவ்வனைத்தும் அவனிடமிருந்து விரிந்தன எனவும் பாடுகின்றார் கடுவனிளவெயினனார்.

மேற்சுட்டிய 'உலகப்படைப்பு இறைவனால் நேர்ந்தது' என்னும் சிந்தனை, நகரமயமான வாழ்க்கைச் சூழலில் வைதீகத் தாக்கத்தால் அதன் செல்வாக்கால் பெருந்தெய்வங்களாய் உயர்ந்த கடவுளரிந் படைப்புக்கள் எனும் நிலையில் குறிப்பிட்ட தெய்வம் சார்ந்ததாக உருப்பெருகிறது. சிவனும், திருமாலும் முறையே உருத்திரன், விஷ்ணுவின் கூறுகளைத் தாங்கிய தெய்வங்களாய் வைதீக மயமாகிப் போன நிலையில் உலகப் படைப்பு அவர்களின் அருட்செயலாகப் பாடப்பெற்றது.

புராணக் குறிப்புக்களோடு இயைந்த திருமால்

திருமால், உலகில் உருவமுடையதும், உருவமற்றதும், பலதேவனும், பிற அவதாரங்களும், முக்கடவுளும், காமனும், அநிருத்தனும், வேதமும், பூதமும் ஆகி, பின் அளக்கவொண்ணாத இயல்பு படைத்து அனைவர்க்கும் உகந்த பெருந்தெய்வமாக வைத்துப் போற்றப்படும் தத்துவ வளர்ச்சி பெற்றமையைப் பரிபாடல் காட்டுகிறது.

முக்கடவுளும் திருமாலே

ஐந்து தலையும் போற்றல் உடைய சிவனும் அவனது அழித்தல் தொழிலும், வேத முதல்வன் பிரமனும், அவன் படைத்த உலகமும் திருமாலே என்பதை,

ஐந்தலை உயிரிய அணங்குடை அருந் திறல்
மைந்துடை ஒருவனும், மடங்கலும், நீ
நலம் முழுது அளைஇய புகர் அறு காட்சிப்
பலமும், பூவனும், நாற்றமும் நீ (1: 46-49)

என்னும் பரிபாடலின் அடிகள் குறிப்பிடுகின்றன.

இருவர் தந்தையான திருமால்

காமன், சாமன் ஆகிய இருவர்தம் தந்தையாகத் திருமாலை இருவர் தாரை இலங்கு பூண் மாஅல் (1:31) என்னும் பரிபாடலடி உரைக்கிறது.

பாஞ்சராத்திரக் கொள்கை

கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்குப் பின், பாகவத தர்மம், பாஞ:சராத்திர ஆகமம் என வழங்கப்பட்டதையும், நாராயணர் என்பவரால் ஐந்து பருவங்களில் ஆற்றப்பட்ட வேள்வியே பாஞ்சராத்திரம் எனப் பிராமணங்களால் வழங்கப்படுவதையும் ம.ராதாகிருஷ்ணபிள்ளை தம் நூலில் குறிக்கின்றார்[83].

திருமாலின் பரத்துவம், வியூகம், விபவம், அந்தர்யா மித்துவம், அர்ச்சை என்னும் ஐந்து நிலைகளையும் பரிபாடல் சுட்டுகின்றது.

நாறு இணர்த் துழாயோன் நல்கின் அல்லதை
ஏறுதல் எளிதோ, வீறுபெறு துறக்கம் (15: 15-16)

என்னும் இவ்வடிகள் பரத்துவ நிலையை உணர்த்தும், ''பிரமன், சிவன், முருகன் முதலான வேறு எந்த தெய்வமும் மோட்சலோகத்தை அளிக்க வல்லமையுடையதல்ல; திருமால் ஒருவனே மோட்சமளிக்கவல்லவன்''[84] என்னும் பரத்துவ நிலையை உணர்த்துவதாக எஸ்.கிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார் குறிப்பிடுகிறார்.

வியூகக் கொள்கையே பாஞ்சராத்திரத்து உயிர்நாடி, வாசுதேராகிய பரம புருஷரே பலதேவன், காமன், அநிருத்தன், பிரமன் என்பவர்களாகவும், ஐந்து வடிவில் தோன்றுகிறார். என்பதே வியூகக் கொள்கை, இவ்வைவரையும் திருமாலெனக் காட்டும் கருத்து வளர்ச்சியைப் பரிபாடலின் மூன்றாவது பாடலில் (81 – 84) காணமுடிகிறது.

திருமால் வேதமாகவும் உலக உயிர்களின் தோற்றமாகவும் விளங்குகிறான் என்பது அந்தர்யாமித்துவ நிலையை உணர்த்துகிறது (1: 45-46) திருமாலின் அவதாரங்களைக் கூறுவதில் விபவ நிலையினை அறியலாம். திருமாலிருஞ்சோலைமலையில் தண்ணனுக்கும், பலதேவனுக்கும் ஒரு சேரக் கோயில் இருந்தமையைக் கூறுவதன் மூலம் அர்ச்சை நிலையும் அறியப்படுகிறது (15: 65-66)

நுண் பொருளான திருமால்

தீயினும் தெறல் நீ, பூவினுள் நாற்றம் நீ,
கல்வினுள் மணியும் நீ, சொல்லினுள் வாய்மை நீ,
அறத்தினுள் அன்பு நீ, மறத்தினுள் மைந்து நீ (3: 63-65)

என வெம்மையாய், நறுமணமாய், வாய்மையாய், திண்மையாய், அன்பாய், வலிமையாய் திருமாலைப் பரிபாடல் கூறுகிறது.

தான்தோன்றி

பல்வேறு அவதாரம் எடுத்ததாகத் திருமால் குறிக்கப்பட்டாலும், அவனுக்குப் பலர் தாய் தந்தையராக உரைக்கப்பட்டாலும், உண்மையில் அவனைப் பிறப்பித்தோர் எவரும் இல்லை என்பதை,

பிறவாப் பிறப்பில்லை பிறப்பித் தோரில்லையே (3: 72)

என்னும் பரிபாடலடி அவனைத் தான் தோன்றியாகக் குறிப்பிடுகிறது.

இதுகாறும் கூறியவற்றிலிருந்து புராணக் குறிப்புக்களோடு இயைந்த திருமாலின் தத்துவ வளர்ச்சியைக் காணமுடிகிறது.

காமன் பற்றிய கதைகள்

சங்க இலக்கியங்களில் காலத்தாற் பிற்பட்டதாகக் கருதப்படும் கலித்தொகை, பரிபாடல் ஆகிய இரண்டனுள் மட:டுமே விஷ்ணுவின் மகன்

காமனைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் இடம் பெறுகின்றன. அவற்றுள் காமனது வில், கணை, படை, கோட்டம், விழா, மனைவி ரதி, தம்பி சாமன் ஆகியவை பற்றிய செய்திகளைக் காணமுடிகின்றது.

பிரமனைப் போலவே காமன் என்பனும் திருமாலின் மகனாகக் குறிக்கப்படுகிறான் (கலி.104:8), காமனின் மனைவி இரதி பற்றிய குறிப்பும் பரிபாடலில் இடம்பெற்றுள்ளது. திருப்பரங்குன்றில் இருந்த ஓவியச் சாலையில் இவ்விருவர் உருவங்களும் தீட்டப்பட்டிருந்ததை,

இரதி காமன், இவள் இவன் எனாஅ

விரகியர் வினவ, வினா இறுப்போகும் (பரி, 19: 48-49)

என்னும் பாடலடிகள் காட்டுகின்றன. தம் மனைவியர் இவ்வோவியங்களைக் கண்டு யார் யார் என வினவ, அவர்தம் கணவர் இது இரதியின் ஓவியம், இது காமன் ஓவியம் என விடை கூறினர். இப்புராணச் செய்தி ஓவியமாகத் தீட்டப்பட்டிருந்தமை இதன் செல்வாக்கைக் காட்டுவதாகவும் உள்ளது.

“ஹரிவம்சம், விஷ்ணுபுராணம் இரண்டும், கிருஷ்னின் மனைவியருள் ஒருத்தியான ஜாம்பவதியின் மகன் ‘சாம்பன்’ எனக் குறிக்கின்றன”.[85] மேலும்,

“காமர் நடக்கும் நடை காண கவர் கணைச்

சாமனார் தம்முன் செலவு காண்” (கலி.94:33-34)

என்னும் பாடலடிகளில், காமன் தம்பி சாமன் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளான். சாம்பன் என்னும் பெயரே சாமன் எனத் தமிழில் மருவி வந்திருக்கலாம். அங்ஙனமாயின் இக்கருத்திலும் பின்பழந்தமிழ் நூல்கள் பிற புராணக் கருத்துக்களுடன் ஒத்துள்ளதைக் காணமுடிகின்றது.

வடமரபில் காமன்

வடபுல இதிகாச புராணங்களில் காமன் பற்றிய குறிப்பு பரவலாக இடம் பெற்றுள்ளது. ரிக்கு வேதத்தில் மற்ற கடவுள்களோடு ஒப்பிட இயலாதவனாகக் கருதப்பட்டதுடன் காமன் வழிபாடும் இருந்தமையை வ.இந்திராபவாநி எடுத்துக்காட்டுகின்றார்.[86] இதன் மறுபுறத்தே, இவன் காதல் கடவுளாக விளங்கியதையும் அவர் குறிப்பிடுகிறார். மேலும், அதர்வண வேதத்தில், எல்லா கடவுளுக்கும் மேம்பட்ட கடவுளாக விளங்கியதோடு காதல் தெய்வமாகக்

கருதப்பட்டதையும் வ. இந்திராபவாநி குறிப்பிட்டுள்ளார்.[87] வால்மீகி இராமயணத்தில் இக்கடவுள் பற்றிய செய்திகளும் அவன் மனைவி இரதி பற்றிய செய்திகளும் இடம் பெற்றுள்ளன.

மேற்குறிப்பிட்ட இதே கூறுகளைத்தான் சங்க இலக்கியங்களிலும் காணமுடிகிறது. முன்பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் எங்கும் இடம் பெறாத இக்கடவுள், வளர்ச்சி நிலையில் எழுந்த பின்பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் மட்டுமே இங்கு கவனிக்கத்தக்கது. இவற்றில் தான் வைதீகத் தாக்கத்தை மிகுதியாகக் காணமுடிகிறது. மொழிநிலையில் மிகுதியான வடசொற் கலப்பு இவற்றில் தான் இடம் பெற்றுள்ளது. அதைப் போலவே, வட ஆரிய வைதீகப் பண்பாட்டுக் கலப்பையும் கலித்தொகை, பரிபாடல் ஆகிய இரண்டிலும் காணமுடிகிறது. வட ஆரிய வைதீகக் கடவுள் கூறுகள் மிகுதியும் நுழைந்த இவ்விலக்கியங்களின் காலப்பகுதியில்தான் காமனும் இங்கு இடம் பெறத் துவங்கியுள்ளான் என்பதையும், வழிபடு தெய்வமாகவும், காதல் தெய்வமாகவும் அவன் கருதப்பட்டுள்ளான். என்பதையும் அறியமுடிகிறது.

தவம்

சுவர்க்கத்தை அடைவதற்குரிய வழிமுறைகளில் ஒன்றாகத் தவமும் கூறப்பட்டுள்ளது. தவம் செய்தால் சுவர்க்கம் பெறலாம் என்பதை,

“அறிந்தணீர் ஆயின், சான்றவீர் தாள் தவம்
ஓரீஇ, துறக்கத்தின் வழீஇ, ஆன்றோர்
உள்இடப்பட்ட அரசனைப் பெயர்த்து, அவர்
உயர்நிலை உலகம் உறீஇயங்கு, என்
துயர் நிலை தீர்த்தல் நும் தலைக்கடனே” (கலி, 139: 33-37)

என்னும் பாடலடிகள் உணக்கின்றன. இது, மகாபாரதத்தில் வரும் யாயதி மன்னனைப் பற்றிய புராணக்கதையாகும். நுச்சினார்க்கினியரின் கலித்தொகை உரையில் யயாதியின் இப்புராணக் கதை விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளது (ப.868)

இக்கலித்தொகையடிகளில், தவம் செய்யாது சுவர்க்கப்பேற்றை இழந்த மன்னனை மீண்டும் தவம் செய்ய வைத்து அவனைச் சுவர்க்கத்திற்கு அனுப்பிய செய்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இங்கு வீரம், கொடை ஆகிய கருத்தாக்கங்கள் பின்னுக்குத் தள்ளப்பட்டு, தவம் ஒன்றே கூர்க்கப் பேற்றிற்கு வழி என்ற வைதீகச் சிந்தனை முன்வைக்கப்பட்டுள்ளதை அறிய முடிகிறது.

இறைவழிபாடு

இறைவனை வழிபட்டால் அவன் தன் அடியவர்க்குச் சுவர்க்கத்தை அளிப்பான் என்னும் வைதீகச் சிந்தனை பின் பழந்தமிழ் நூல்களில் மட்டுமே இடம்பெற்றுள்ளது. வீரம், புகழ்,கொடை, அறம் என்பன தன் முயற்சியால் நேரடியாக மறுமை உலகைப் பெறவல்ல வழிகளாய் இருக்க இவை, வைதீக மயமாகிப் போன இறைவழிபாட்டுச் சூழலில் பின்னுக்குத் தள்ளப்பட்டன. இங்கு, இறைவனே துறக்கத்தைத் தருபவனாகக் காட்டப்பெறுகிறான். இக்காலச் சமூகச் சூழலில் இறைவழிபாட்டு நெறிகள் முதன்மைப்படுத்திப் பேசப்பட்டன. இந்நிலையில் உயர்ந்தோர் உலகம் என்னும் சொல் ஆளப்படாமல், துறக்கம் என்னும் சொல் மட்டுமே பரிபாடலில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

திரு வரை அகலம் - தொழுவோர்க்கு

உரிது அமர் துறக்கமும் உரிமை நன்கு உடைத்து (13: 12 – 13)

என்னும் பரிபாடலடிகளுக்கு, ‘திருமாலின் திருமார்பினை நினைத்து வழிபடுவோர்க்குப் பெறுமானே நீ நினக்கு உரியதாய்க் கொண்டு எழுந்தருளியிருக்கும் திரு வைகுண்டமாகிய மேனிலையுலகமும் நன்கு உரிமையாதலை உடைத்து எனப் பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. இப்பாடலில் வரும் ‘அமர் துறக்கம்’ என்பதற்கு அமரர்க்குரிய துறக்கம் எனவும் பொருள் கொள்ள வாய்ப்புள்ளது. ஆனால், உரையாசிரியர் ‘அமர் துறக்கம்’ என்பதற்குத் ‘திருமால் அமரும் இடமாகிய வைகுண்டம்’ எனப் பொருள் கொள்கின்றார். பொதுநிலையில் இருந்த சுவர்க்கம் வைதீக இறைவழிபாட்டுச் சூழலின் தாக்கத்தால் அவ்வத்தெய்வத்திற்கு உரிய தனித்தனி சுவர்க்கங்களாகப் பாகுபடுத்தப்பட்டது.

திருமாலைத் தொழுவார் சுவர்க்கம் புகுவர் என்னும் நிலையிலும் மாற்றத்தைக் காணமுடிகிறது.

நாறு இணர்த் துழாயோன் நல்கின் அல்லதை

ஏறுதல் எளிதோ, வீறு பெறு துறக்கம்

அரிதின் பெறு துறக்கம் மாலிருங்குன்றம்

எளிதின் பெறல் உரிமை ஏத்துகம், சிலம்ப (பரி. 15: 15-18)

இப்பாடலடிகள், திருமால் அருள் செய்த வழியல்லது துறக்கத்தைப் பெறுதல் இயலாது. பெறுதற்கு அரிதான் துறக்கத்தை எளிதில் தரவல்லது திருமாலிருங்

குன்றம், என்னும் கருத்துக்களை வெளிப்படுத்துகின்றன. இறைவனே சுவர்க்கத்தைத் தரவல்ல தன்மையுடையவன் என்னும் நிலையில் அது இறைவழிபாட்டுத் தன்மையதாய் மாறிப்போன நிலையை அறியமுடிகிறது.

மறுமை பற்றிய வைணவச் சிந்தனை

துறக்கச் சிந்தனையோடு இணைத்து ஆராயப்பட வேண்டியது மறுமை பற்றிய சிந்தனையாகும். இச்சொல், கலித்தொகை, பரிபாடல் ஆகிய இரண்டிலும் ஆளப்பட்டுள்ளது.

முன்முறை செய் தவத்தின் இம்முறை இயைத்தேம்
மறுமுறை அமையத்தும் இயைக (பரி 11:138-139)

என்னும் அடிகளில், 'மறுமுறை' என்னும் சொல், மறுபிறப்பு என்னும் பொருளில் இடம்பெற்றுள்ளது. இத்துடன்,

மறுபிறப்பு அறுக்கும் மாசு இல் சேவடி (3:2)
மறுபிறப்பு இல் எனும் மடவோரும் சேரார் (5:76)

என்னும் பரிபாடலடிகளில், மறுபிறப்பு என்னும் சொல் ஆளப்பெற்றுள்ளது.

பரிபாடலின் பதினோராம் பாடலில், 'முற்பிறப்பில் செய்த தவத்தால், இப்பிறப்பில் இயைந்தோம். அத்தவத்தால் மறுபிறப்பிலும் இயைவோம் என்னும் கருத்து இடம்பெற்றுள்ளது. இக்கருத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்க்கும் பொழுது முற்பிறப்பை நோக்க இப்பிறப்பு மறுமை ஆதலை உணரலாம். ஆகவே, மறுமை என்பது இம்மண்ணுலகில் பிறந்து வாழும் வாழ்வே எனலாம். மறுமை வாழ்வில் துன்பத்தையும் அனுபவிக்கும் வாய்ப்புள்ளது. அது இம்மை வாழ்வைப் போன்று இன்பதுன்பங்கள் மலிந்ததென்பதை,

செம்மையின் இகந்து ஒரிஇப் பொருள் செய்வார்க்கு அப்பொருள்
இம்மையும் மறுமையும் பகையாவது அறியாயோ (கலி 14: 14-15)

என்னும் பாடலடிகள் உணர்த்துகின்றன. நடுவுநிலை மாறி ஈட்டப்பட்ட பொருள் இம்மை வாழ்வில் மட்டுமல்ல மறுமையிலும் பகையாய் நின்று துன்பம் தரும் என்பதனால் மறுமை வாழ்வு அல்லது மறுபிறப்பு, பிறவித்துன்பங்கள் தொடரும் இயல்பினதே என்பது உரைக்கப்பட்டது.

இம்மறுபிறப்பில் நம்பிக்கை மட்டுமல்ல, அவ்வாழ்வில் மக்கட்கு ஆர்வமும் இருந்தது என்பதற்கு,

கொல் ஏற்றுக் கோடு அஞ்சுவானை மறுமையும்
புல்லானே, ஆய மகள் (கலி. 103: 63-64)

என்னும் பாடலடிகள் சான்றாகின்றன. வைதீகத் தாக்கத்தால் இறைவழிபாட்டு நெறி மேம்பட்ட பரிபாடல் காலச் சூழலில், சுவர்க்கப் பேற்றையும் இறைவன் தருவான் என்னும் சிந்தனை முன்வைக்கப்பட்டதைப் போல மறுபிறப்பை அறுப்பவனும் இறைவனே என்னும் கருத்தும் இடம்பெற்றுள்ளது.

மறுபிறப்பு அறுக்கும் மாசு இல் சேவடி
மணிதிகழ் உருபின் மாஅயோயே (பரி. 3: 2-3)

எனத் திருமாலைப் பரிபாடல் புகழ்கின்றது.

இறைவனது அருளைப் பெற்ற அறமுடையோரும், வீடுபேறு விழையும் மாதவரால் வணங்கப்பட்டோருமே, செவ்வேளின் திருவடி சேர்வர். உயிர்களை அழிக்கும் தீய உள்ளத்தினையுடைய சினத்தை உடையவர்களும், அறத்தின் கண் சேராத புகழிலாரும், கூடாவொழுக்கத்தால் அழிந்த தவக்கோலமுடையோரு், இப்பிறப்பின் நுகர்ச்சியே உண்மை. மறுபிறப்பு இல்லை என்று கூறும் மடையர்கள் ஆகிய இவர்கள் அவ்விறைவனின் திருவடி சேரார். சான்று,

நின் குணம் எதிர்கொண்டோர் அறம் கொண்டோர் அல்லதை
மன் குணம் உடையோர் மாதவர் வணங்கியோர் அல்லதை
செறு தீ நெஞ்சத்துச் சனம் நீடினோரும்,
சேரா அறத்துச் சீர் இலோரும்,
அழி தவப் படிவந்து அயர்யோரும்,
மறு பிறப்பு இல் எனும் மடவோரும், சேரர்
நின் நிழல் (பரி. 5:71-77)

இப்பாடலடிகளில், யார், யார் செவ்வேளின் திருவடியைச் சேர்வதற்குத் தகுதியில்லாதவர் என்பது வரிசைப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இவ்வரிசையில், மறுபிறப்பை மறுப்பவரும் ஒருவராகின்றனர். மறுபிறப்பை இல்லை என மறுப்பவர் மடவோர் எனக் கூறப்பட்டுள்ளனர். இதில், ‘‘வைதீகத்தின் பரசமயக் காழ்ப்பும்,

சகிப்பின்மையும் அப்பட்டமாக வெளிப்பட்டுள்ளது என்பார் ராஜ்கௌதமன்''[88] இவ்வாறு மறுபிறப்பை மறுத்தவர்களைப் பொருள் முதல்வாதிகள் என்று கூறலாம்.

''புத்தருடைய காலத்திலுமே மறுபிறப்பில் எல்லோருக்கும் நம்பிக்கையிருந்ததென்று கூறுதற்கில்லை. ஆயின். கி.மு. 7 ஆம் 6 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் மறுபிறப்ப நம்பிக்கை வேரூன்றி விட்டதாகத் தோன்றுகிறது.''[89] என்று ஏ.எல்.பாசம் குறிப்பிடும் கருத்தை இங்கு எண்ணிப்பார்க்கத்தக்கதாகும். மிக நீண்ட காலத்திறகு முன்பே, இந்திய மரபில் இச்சிந்தனை நிலவியதையும், இதில் நம்பிக்கை இல்லாத எதிர்ச்சிந்தனைப் போக்குகள், நிலவியதையும் இக்கூற்று மய்ப்பிக்கிறது. இவ்வாறு, மறுபிறப்பில் நம்பிக்கை இல்லாத சூழல் நிலவியதை கி.பி.நான்கு, ஐந்தாம் நூற்றாண்டுகளைச் சார்ந்த பரிபாடலிலும் காட்டுவது, தமிழிலக்கியங்களில் பொருள் முதல் வாதச் சிந்தனைப் போக்கு அந்நூற்றாண்டுகளிலும் நிலவியமைக்குச் சான்றாகின்றது.

மறுபிறப்புப் பற்றி மேலும் குறிப்பிடும் ஏ.எல்.பாசம், ''கங்கைப் பள்ளத்தாக்குப் பகுதயிலிருந்து ஆரியர் மறுபிறப்புச் சிந்தனையைத் தழுவிக் கொண்டனர்''[90] என்று குறிப்பிடுகின்றார். ஆரியரும் கைக்கொண்ட இச்சிந்தனை, இந்திய மரபினதாய்த் தமிழிலக்கியப் பரப்பிலும் துவக்ககால இலக்கியங்களிலிருந்து பரவலாக இடம்பெற்றுள்ளது.

வைணவ மதிப்பீட்டில் உருவழிபாடு

''திருமாலைத் தொழுபவர்கள், அவனது பக்கத்திலேயே உறையும் பேரின்பம் வேண்டும் என்றும் தனக்கும் தனது சுற்றத்துக்கும் மாசற்ற மெய்யுணர்வு வேண்டும் என்றும் தொழுதார்கள் எனப் பரிபாடல் குறிப்பிடுகிறது.''[91] திருமாலை எப்போழுதும் பாடிப் பரவுகின்ற பேற்றினை அருள வேண்டும் என்றும், மறுபிறவியிலும் திருமாலிருங்குன்றத:து அடிபுறைந்து இறைவனை வழிபடும் பேறு வாய்க்க வேண்டும் என்றும் கண்ணனையும் பலதேவனையும் தொழுதனர்.

புலவர்கள் மட்டுமன்றித் தம் சுற்றத்தினரும் புடைசூழத் திருமாலை இறைஞ்சுகின்றனர். அவ்வாறே, தமக்கு மட்டுமன்றித் தம் சுற்றத்திற்கும் துறக்க இன்பம் விழைந்து வேண்டிநின்றனர் என்பதைப ் பின்வரும் பரிபாடல் அடிகள் உணர்த்துகின்றன.

……… நின் அடி
தலஉற வணங்கினேம், பல் மாண் யாமும்,
கவிஇல் நெஞ்சினேம் ஏத்தினேம் வாழ்த்தினேம்,
கடும்பெர்டம் கடும்பொடும் பரவுதும்
கொடும்பாடு அறியற்க, எம்அறிவு எனவே (பரி. 2: 72-76)
காமரு சுற்றமொடு ஒருங்கு நின் அடியுறை
யாம் இயைந்து ஒன்றுபு வைகலும் பொலிய என,
ஏமுறு நெஞ்சத்தேம் பரவுதும்
வாய்மொழிப் புல நின் தாள் - நிழல் தொழுதே (பரி. 1: 65-68)

இங்ஙனம், மறுபிறப்பு, துறக்கநிலை, வினைக்கொள்கை முதலான வைணவ மதிப்பீடுகள் உருவ வழிபாட்டின் வழி கூறி இருப்பதைப் பரிபாடல் வழி அறிய முடிகிறது.

வைதீக மதிப்பீட்டில் ஏக கடவுளும், வருணாசிரமப் படிநிலையும்

திருமாலின் இறையியல்பு

ஊழித் தீயால் உலகம் அழிந்து மீண்டும் வைதீகக் கடவுளால் உலகம் படைக்கப்படும் என்ற வைதீகப் படைப்புக் கதை தமிழகத்தில் பரவியது. சான்று,

தொல் ஊழி தடுமாறி, தொகல் வேண்டும் பருவத்தால்,
பல் வயின் உயிர் எல்லாம் படைத்தார்க்கண் பெயர்ப்பான் போல

(கலி.129: 1-2)

திருமால் எங்கும் பரவியுள்ளார். ‘‘பரிபாடலில் இருமுறை காணப்படும் ‘எவ்வமினோயும் நீயே’ (2:50: 4:70) என்னும் தொடர் அக்கருத்தை வலியுறுத்தும், இவ்வாறு, எல்லா இடங்களிலும் வியாபித்திருக்கும் முழுமுதலான பரம்பொருளுக்கேயுரிய தன்மைகள் திருமாலுக்கு மட்டுமே பழந்தமிழர்களால் கூறப்பட்டுள்ளது குறிப்பிடத்தக்கது’’[92] என்பர். எஸ்.கிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார். இதனையே, ‘‘அவன் எல்லாவற்றிலும் உள்ளும் புறமும் வியாபித்து விளங்குகின்றான் என்கிறது வேதம்.’’[93] அவர் ஐம்புலன்களிலும் ஐம்பொறிகளிலும், ஐம்பூதங்களிலும் விரவியுள்ளார் என்பதைப் பரிபாடலில் பதின்மூன்றாவது (14-24) பாடல் விளக்குகிறது.

மேலும், ‘‘பரம்பொருளுக்கேயுரிய இப்பெருமை திருமாலைத் தவிர வேறு எந்த தெய்வத்திற்கும் பழந்தமிழர்களால் கூறப்படுவதில்லை என்பதை நடுநிலையாளர்கள் காணவேண்டும்’’[94] என்கிறார் எஸ்.கிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார். அனைத்துலகத்தையும் அனைத்துயிரையும் படைத்தவர் அவரே (3:12-14:1:43-46) அயனாகவும் சிவனாகவும் பலதேவனாகவும் வளங்குபலும் அவரே. ஆவர் மூவேழுலகையும் அருளொடும், அறத்தொடும் ஆட்சி புரிந்து அனைத்துயிர்களையும் காத்து வருகிறார். சான்று:

‘‘அருள் குடையாக அறங்கோலாக
இரு நிழல் படாமை மூவேழ் உலகமும்
ஒரு நிழல் ஆக்கிய ஏமத்தை மாதோ’’ (பரி. 3:74-76)

‘‘திருமால் பல அவதாரங்கள் எடுத்திருந்தாலும் அவரைப் பிறப்பித்தோரிலர் என்பர் புலவர் (3:72) அவர்க்கு ஆலமும் கடம்பும் நல்யாற்றுள நடுவும் மலைகளும் உறைவிடங்களாகும். எவ்விடத்திலும் எப்பொருளிலும் இருப்பார். தனகெனத் தனி உறைவிடம் இல்லை. ஒருத்தி உள்ளத்தோடு வழிபடுவதற்காக அடியவர்கள் திருமாலுக்கெனச் சில உறைவிடங்களைக் குறிப்பிட்டுள்ளனர். என்றாலும், உண்மையில் அவ்விடங்களோடு திருமாலின் உறைவிடம் அமைந்து விடுவதில்லை. எனவே, அவர்க்கென்று சில இடம் கட்டிக் கூறுதல் தவறு (பரி. 3: 68-70) இது வேதத்தை அடியொற்றிக் காணப்படுகிறது.’’[95] ‘‘பிற கடவுளர்கட்குரிய கொடி, படைக்கருவி, உறையும் ஆகியவற்றைத் திருமாலுக்கு ஏற்றிக் கூறுவதன் மூலம் புலவர்கள் அவ்விறையின் சிறப்பினையும் முழுமுதற் தன்மையினையும் புலப்படுத்தியுள்ளனர்.’’[96] திருமால் எல்லாப் பொருளினும் உட்பொருளாய் விளங்குகிறார். அவர்தம் இறைமைப் பண்புகள் இயற்கையால் ஒளிர்கின்றன (பரி. 3:63: 4:25-32).

உலக உயிர்களின் தோற்றத்திற்கும் நிலைபேற்றிற்கும் ஒழுக்கத்திற்கும் திருமாலே காரணகர்த்தா ஆவர். உலக உயிர்கள் அவரிடமிருந்தே பிரிந்து காக்கப்பெற்றுப் பின் அவரிடமே சென்று அடங்குவதால் அங்ஙனம் கருதுவார் என்பதைப் பரிபாடல் (4: 33-36) விளக்குகிறது. திருமாலின் வாய்மையும், அவருக்குப் பகைவரும் இல்லை, கேளிரும் இல்லை என்ற கருத்தும் பரவலாக வற்புறுத்தப்பட்டது (பரி. 2:54, 3:64,57-58,4:53-55).

வழிபடும் அடியவர்கள் விரும்பித் தொழும் வடிவமின்றித் திருமாலுக்கு வேறுவடிவமில்லை (4:55), திருமாலைத் தெளிய உணர்வது மருளறு தேர்ச்சி முனைவர்க்கும் அரியது, ஆயினும், ஒருமை உள்ளத்தோடு வழிபடும் மெய்யடியார்களுக்குத் திருமால் ஏவலர்களாகவும் பணிபுரிவார் (4: 72) இக்கருத்து கீதையிலும் காணப்படும். முனிவர்களாலும் உணர முடியாத கடவுட் பண்புகளைத் தாம் எங்ஙனம் உணர்ந்து கூறவியலுமென்று கூறி, ஏதோ ஆர்வத்தால் சிலவற்றைக் கூறியிருப்பதாகப் புலவர்கள் சுட்டியுள்ளனர். ஆகவே, திருமாலின் தொன்மையும் பெருமையும் உணர்தல் யாவர்க்கும் அரிய ஒன்றாகும் (2:17-18: 3:46) எனலாம். இம்முறையில் திருமாலின் இறையியல்புகளை ஏக கடவுள் (ஒரே கடவுள்) என்னும் மதிப்பீட்டில் வைதீகக் கருத்துக்களோடு பரிபாடற் புலவர்கள் புலப்படுத்தியுள்ளனர் என்பதை அறிய முடிகிறது.

அக, புற இலக்கிய மரபுகள்

பண்டைத் தமிழ்ப் பாடல்கள் அகம், புறம் என்ற இலக்கிய மரபில் பாடப்பட்டன. இதற்கென்று தனித்தனி விதிமுறைகள் இருந்தன. இவை தமிழுக்கே உரியவை எனலாம். பார்ப்பணர்கள் வழக்கமான தமது திறமையைப் பயன்படுத்தி இத்தொன்மை வாய்ந்த அக, புற இலக்கிய மரபுகளில் வைதீக ஒட்டுக்களை அங்கங்கே பதித்துவிட்டார்கள். மேலும், ‘‘இவற்றுக்காக ஏற்பட்ட இலக்கண விதிகளிலும்கூட பார்ப்பனர்க்கென்றும், நான்கு வருணத்திற்கென்றும் தனியே விதிகளை உண்டாக்கிப் புகுத்தியிருக்கிறார்கள்’’[97] என்கிறார் ராஜ்கௌதமன்.

புற இலக்கிய மரபு மாற்றம்

புறப்பாடல்களில் புலவர், பாணர் ஆகியோர் எவ்வாறு அழைக்கப்பட்டார்களோ அதே போல் திருமால் என்ற வைதீகக் கடவுளும், ‘தொல் இயல் புலவர் நல்யாழ்ப் பாண’ (பரி., 3:86) என்று அழைக்கப்பட்டார்.

பகைவர்களின் உயிரைப் பறிக்கும் ‘போரார்ட குரிசில்’ (பரி.2:49) என அரசனுக்குக் கூறப்பட்ட தொடரே திருமாலுக்கும் கூறப்பட்டது. இதேபோல், ‘நின்னடி தலையுற வணங்கினோம்’. (பரி. 2:73) என்று பரவலாக அரசனுக்குக் கூறப்பட்ட தொடர் திருமாலுக்கும் இடம் பெயர்ந்தது.

பல்சான்றிரோ, பல்சான்றீரே.... பல் சான்றீரே
அகவன் மகளே! அவன் மகளே...... அகவன் மகளே
கலம் செய்கோவோ கலம்செய்கோவோ.... கலம் செய்கோவோ

என்று விளித்துப் பாடும் மரபு அகம் மற்றும் புறப்பாடல்கள் சிலவற்றில் காணப்பட்டது. இதே மரபில்

மாஅயோயே! மாஅயோயே!
மறுபிறப்பு அறுக்கும் மாசில் சேவடி
.... மாஅயோயே! (பரி. 2:1-3)

என்ற திருமாலும் விளிக்கப்பட்டார். அருளைக் குடையாகவம், அறத்தைக் கோலமாகவும், மூவேழுகத்தையும் ஒரு நிழலுக்குள் கொண்டு வந்தனர். உலகை ஆளும் மன்னவன் (பரி. 2:74-76) என்று திருமாலைப் புகழ்ந்தது அரசனைப் புகழ்ந்த புற மரபேயாகும்.

“அரசனைப் போலவே தெய்வமும் ‘அடுப்பேர் அண்ணல்’ (பரி.13:15) எனப் போரை முன்னிறுத்தி வைதீகம் புனைந்து கூறியது என்று ராஜ்கௌதமன் குறிப்பிடுகின்றார்.”[98]

‘கேள்வி’ என்ற தமிழ் சொல், புறப்பாடலில் செவிவழியாகக் கேட்டறியும் கல்வியை உணர்த்தியது. வைதீகக் குறுக்கீட்டால் இச்சொல் வைதீக வேதத்

தையும் உணர்த்தும் சொல்லாக்கப்பட்டது. இதேபோன்று, ‘வேள்வி’ என்ற சொல்லும் மன்னர்கள் போர்க்களத்தில் நடத்திய வீரச்சடங்கு ஒன்றினை உணர்த்தியது. பின்னர் இது, பார்ப்பனர் கைவண்ணத்தால் வைதீக யாகத்தை உணர்த்தியத’ (பரி. 13:56) எனலாம்.

புறப்பாடலில், ஓர் அரசனின் நாட்டு வளத்தைப் பாடும்போது, அந்நாட்டின் மலை, காடு, கடற்கரை, வளங்களைப் பாடுவது மரபாகும். இம்மரபை மாற்றிய வைதீகம், ஊரின் பெருமையைக் கூறும்போது பார்ப்பனர், வணிகர், உழவர் என வருண வரிசைப்படி வருணித்தது. (பரி.திரட்டு, 1:18-27) எனலாம்.

இவ்வாறு, “அரசன், புலவன் என்ற புறச்சொற்கள் வைதீகக் கடவுளுக்கு மட்டுமின்றி, பார்ப்பனரைக் குறிப்பனவாகவும், ஆக்கப்பட்டன”[99] என்கிறார் ராஜ்கௌதமன்.

அக இலக்கிய மரபு மாற்றம்

“ஆதித் தமிழின் அக, புற மரபுகளையும், சம்பிரதாயங்களையும் பரிபாடல் வைதீக மயமாக்கியது. நுட்பத்திற்குப் பேர் போன வைதீகப் பார்ப்பனர்கள் திட்டமிட்டே இக்காரியத்தைச் செய்தார்கள் என்பர் அறிஞர்.”[100]

அக இலக்கியத்தில் தலைவன் தலைவியிடம் ‘உன்னை விடடுப் பிரியேன்’ என்று சூள் உரைப்பது மரபு. அப்படிச் சூள் உரைக்கும்போது வைதீகக் கடவுள் போல் செய்வது மரபில்லை. ஆனால், பரிபாடலில் தலைவன், முருகனுடைய பரங்குன்றத்தின் மேல் ஆணையிட்டுப் பிரியேன் என்றான். இதனை,’

இனிமணல் வையை இரும்பொழிலும், குன்றப்
பனிபொழி சாரலும்...
....
துனியல் நனி நீ நின் சூள். (பரி. 8:51-53)

என்ற பாடலடிகளால் தெளியலாம். அவளோ, முருகன் மேல் ஆணையிடாதே, ஆணையை மீறினால், முருகனின் வேல் அவன் மீது பாயும் என்று எச்சரித்தாள் என்பதைக் கீழ்வரும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன.

ஏழ் உலகும் ஆளி திரு வரைமேல் அன்பு அளிதோ?
என்னை அருவி அருள் முருகு சூள் சூளின்,
நின்னை அருள் இல்ல அணங்கான் மெய் வேல் தின்னும் (8:64-66)

பழைய நம்பிக்கை மீது, வைதீக எச்சரிக்கை ஏற்றப்பட்டிருப்பதை இது உணர்த்துகிறது. இறுதியில இந்தக் காதலன், ‘முருகன் பாதத்தைப் போற்றுக, அவனுக்கு மலர் தூவி அவி ஊட்டுக’ என்று வைதீக முருகனை வழிபடச் சொல்லியுள்ளான். இதனை,

“இடு துணி கை ஆறா என், துயர் கூரச்
சுடும், இறை, ஆற்றிசின், அடி சேர்ந்து சாற்றுமின் -
மிக ஏற்றதும், மலர், ஊட்டுதும் அலி,
கேட்டுதும் பாணி, எழுதுமம் கிணை – முருகன்
தாள் தொழு தண் பரங்குன்று” (8:78-92)

என்ற பாடலடிகளால் அறியலாம். பழைய அகச் சட்டத்திற்கள்ளே புதிய வைதீக வழிபாடு புகுத்தப்பட்டதை இங்கு அவதானிக்கலாம் என்று ராஜ்கௌதமன் குறிப்பிடுவதைப் பொருத்திப் பார்க்கலாம்''[101].

இதுகாறும் கூறியவற்றிலிருந்து கோயில் பண்பாட்டில் கடவுள் கோட்டங்களும், நாள்முறை வழிபாடும், விழாக்களும் சடங்குகளும், உருவ வழிபாடுகளும், வேள்விகளும், அதனை நடத்தும் அந்தணர்களும், வேதங்களின் சிறப்பும், வேதம் ஓதும் அந்தணர்கள் பெற்றிருந்த செல்வாக்கும், வைதீகக் கடவுளரின் அவதாரக் கதைகளும், அவர்கள் புரிந்த வீரதீரச் செயல்களும் (அட்டாணம்) அக, புற இலக்கிய மரபு மாற்றங்களும் முக்கியத்துவம் பெற்றதைச் சான்றுகள் வழி அறியமுடிகிறது.

நால்வருணக் குடியிருப்புகள்

திருமாலின் தல வருணனை வருணாசிரம அடியொற்றி அமைந்திருப்பதைப் பரிபாடல் திரட்டு வழி அறியமுடிகிறது. இருந்தையழில், அந்தணர், வணிகர், உழவர் முதலிய பல நிலை மக்கள் வாழும் தெருக்கள் இருந்தன. அவ்வூரின் சிறப்பைப் கூறியபோது அறம், வேதம், தவம் ஆகியவ்றறில் அதாவது வைதீகத்தில் சிறந்து புகழ்பெற்ற பார்ப்பணர்கள் மிகுதியாக வாழ்ந்ததால் அவ்வூர் அறத்திலிருந்து பிறழாத 'பதி' யாக இருந்தது என்கிறார் புலவர். இதனை,

> ''ஒருசார் - அறத்தொடுவேதம் புணர் தவம் முற்றி
> விறல் புகழ் நிற்ப விளங்கிய கேள்வித்
> திறத்தின் திரிவு இல்லா அந்தணர் ஈண்டி,
> அறத்தின் திரியா பதி'' (பரி. தி.1:18-21)

என்னும் அடிகளால் தெளியலாம்.

அவ்வூரின் மற்றொரு பக்கத்தில், மக்களுக்குப் பயன்படக்கூடிய பலவகையான பொருட்களை உள்நாட்டிலிருந்தும் வெளிநாட்டிலிருந்தும் கொண்டு வந்து நடுநிலையுடன் வாணிகம் செய்யும் தொழிலையும், அறச்செயலையும் உடைய வணிகர்கள் வாழ்ந்தார்கள் என்பதை,

> ''ஆங்கு ஒருசார் - உண்ணுவ, பூசுவ, பூண்ப, உடுப்பவை
> மண்ணுவ, மணி பொன் மலைய கடல,

பண்ணியம், மாசு அறு பயம் தக காருகப்

புண்ணிய வணிகர் புனை மறுகு ஒருசார்" (பரி. தி.1.22-25)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன.

வைணவத் தலமாகிய இருந்தையூரின் மற்றொரு புறத்தில் உழதுண்ணும் வேளாளரும், உழுவித்துண்ணும் வேளாளரும் வாழ்ந்தார்கள் என்பதற்குப் பின்வரும் பாடலடிகள் சான்றாகின்றன.

"விளைவதை வினை எவன் மென் புல வன் புலக்

களமர் உழவர் கடி மறுகு பிறசார்

ஆங்க அனையவை நல்ல நனி கூடும் இன்பம்

இயல் கொள நண்ணியவை" (பரி.தி. 26-29)

இடைக்காலத்தில் ஊர்களும், பதிகளும், தலங்களும், வைதீகத்தின் வருணாசிரமக் கொள்கை அடிப்படையில் வருணிக்கப்பட்டதற்கு முன்னோடியாக இதைக் கருதலாம். திருமாலின் தல வருணனை வருணாசிரம அடியொற்றி அமைந்தது என்பதை அறியமுடிகிறது. இத்தலத்தில் தெய்வம், பார்ப்பனர், வைசியர், சூத்திரர் என முறையாக வாழ்ந்தனர் என்பதையும் இந்த நாக்கு வருணத்தில் சத்திரியன் என்ற அரசனுக்கு இடமில்லாததோடு, தெய்வத்திற்கு அடுத்துப் பார்ப்பனர் நிறுத்தப்பட்டிருந்ததையும் அறியமுடிகிறது. "அரசனை அன்று 'இறைவன்' என்றதால் தெய்வத்தைச் சொன்னால் அரசனைச் சொன்னதாக ஆகும் என்று நினைத்துக் கூட இப்படி சத்திரியரைக் குறிக்காமல் விட்டிருக்கலாம்"[102] என்னும் கருத்தினை நோக்க வேண்டும்.

வருணாசிரமத்தில் கீழானவர்கள்

பார்ப்பணிய வர்ண தர்மக் கருத்துக்களை நிலைநிறுத்தவும், மரபு வழியாகப் பின்பற்றவும் இலக்கியங்களை பயன்படுத்தினர். தொல்காப்பியம் இலக்கணப்படுத்தும் அக, புற மரபுகளை ஒட்டி அமைக்கப்பட்டுள்ள சங்க இலக்கியப் பாடல்கள், இனக்குழுச் சமுதாயம் முதல் வேளாண்மைச் சமுதாயம் வரையுள்ள சமுதாயங்களைப் பற்றிய செய்திகளை எடுத்துக்கூறுகின்றன. இவற்றில் நால்வருணப் பாகுபாடு பற்றிய செய்திகளும் காணக்கிடைக்கின்றன. இத்தகைய பாகுபாடுகள் அனைத்துதம் மக்கள் செய்த தொழில்களை அடிப்படையாக்க கொண்டமைந்தவை என்பர் சிலர். எனினும், இவை

அனைத்தும் சாதியத்தை நோக்கிய வளர்ந்திருப்பதனை உறுதிப்படுத்தும் சான்றுகள் உள்ளன. பார்ப்பனச் சமூகத்தைப் பாதுகாத்துத் தூக்கிப்பிடிக்கும் கருத்துக்களை அழுத்தமாகப் பதிவு செய்தனர்.

அரசனிடம் அதிகாரமிருந்த அக்காலத்தில் ஆரியர்கள் பலர் வலக்கரமாக இருந்தார்கள். அவர்களின் கருத்தை ஏற்காத பூர்வ குடித்தமிழனைத் தொட்டால் தீட்டு, பார்த்தால் தீட்டு என்று ஒதுக்கி வைத்தர்கள். துணைத் தொழில் செய்து வந்தவர்கள் வேலையில்லாமல் வறுமையில் வாடவேண்டிய சூழல் ஏற்பட்டது. அவர்களின் தொழில்களையும், கலைகளையும் ஆரியக் குடியினர் கைப்பற்றிக் கொண்டனர். ''பண்டைய காலத்தில் பறையருள் ஒரு பிரிவினரான பாணர் இசைத் தொழிலாயிருந்து இசைத் தமிழை வளர்த்து வந்தனர். தீண்டாமையால் பிற்காலத்தில்ர அவருக்கு உயர் குலத்தாரிடத்தில் இடங்கிடையாமற் போனதினாலும் பார்ப்பனர் இசைத் தொழிலிற் புகுந்தமையாலும், பாணர்க்குப் பிழைப்புக் கெட்டதுடன் இசைத் தமிழும் மறைந்து போயிற்று. வள்ளுவர்க்குரிய கணித (ஜோதிடத்) தொழிலையும் பார்ப்பணர் கைப்பற்றிக் கொண்டனர். மருத்துவம் பண்டைக் காலத்தில் பல அம்பட்டரால் செய்யப்பட்ட வந்தது. சத்திரவித்தை என்னும் அறுப்பு மருத்துவமும் அவர்களுக்குத் தெரிவித்திருந்தது''[103] தீண்டாமையின் காரணமாகவும், பார்ப்பணியப் பண்பாட்டுத் திணிப்பு காரணமாகவும், பூர்வத் தமிழனிடம் உள்ள கலைகள் இழிவுபடுத்தப்பட்டன. சில கலைகளை ஆரியக் குடியினர் கைப்பற்றிக் கொண்டனர். இனி அவற்றைக் காணலாம்.

மக்களில் மேல்-கீழ் என்பன நேரடியாகவும், வெளிப்படையாகவும் சொல் நிலையிலும் உணர்த்தப்படுவதுண்டு என்பதை,

''கீழோர் வயல் பரக்கும், வார் வெள் அருவி'' (பரி., 18:40)

என்னும் அடிகளால் அறியலாம். இங்குக் கீழோர் என்பது வயலை உழுகின்ற உழவரைக் குறித்தது எனலாம். மேலோராக அமைபவர் யார், கீழோராகக் காட்டப்பெறுவோர் யார் எனும் சிந்தனைத் தெளிவு சங்கச் சமூகத்தில் படிநிலையின் பதிவுகளை உணர உதவும். உயர்வு-தாழ்வு, பெருமை-சிறுமை, சிறப்பு-இழிவு, வல்-புல் என்பன போன்ற சொற்பயன்பாடுகள், இரு தரப்பட்டுப் பிரிந்து அகன்று நிற்கும் அடுக்கு நிலையினதாக மக்கட் தொகுப்பைக் காட்டவல்லனவாகும்.

செய்யும் தொழில்கள் தன்மையாலும், தன்னிறைவுப் பொருளாதார நிலையின்றி, தன்னிலலம் பொருளாதார நிலையில் மேம்பட்டோரைத் தனது பொருணிலைக்கு எதிர்நோக்கி நிற்பதாலும், சமூகத்தில் மேல்மட்டத்தினரைத் தகுதியால் சமமாக நிற்கும் சூழல் பெறாமையாலும், அவரின் ஏழலுக்கு உட்பட்டு நடப்பதாலும், தன் விருப்பச் செயல்பாட்டினராக இல்லாதிருப்பதாலும் சிலர் இழிந்தோராக்க கருதப்படுகின்றனர்.

கலித்தொகையில், மருதத்திணைத் தலைவி பாணர்களைச் சுட்டுவதற்குப் ‘புலையன்’ என்ற வசைச் சொல்லைப் பயன்படுத்தியுள்ளாள். பரத்தமைக்குத் துணை போனதால் இவன் புலையன் என்று இழித்துரைக்கப்பட்டான். இதனை,

பொய் போர்த்துப் பாண் தலை இட்ட பல வல் புலையனைத்
தூண்டிலா விட்டுத் துடக்கி, தாண் வேண்டியார்
நெஞ்சம் பிணித்தல் தொழிலாகத் திரிதருரம் (கலி., 85:22-24)
................எம் இல்
பொலிக எனப் புகுந்த நின் புலையனைக் கண்ட யாம்’’

(கலி., 68:18-19)

என்னும் பாடலடிகளால் தெளியலாம். இங்குத் தொழிலால் அன்றி, செய்த செயலால் இவன் புலையன் ஆக்கப்பட்டான் என்பது தெரியவருகிறது.

சங்ககாலத்தில், குறிப்பாக வைதீகத் தாக்கம் பரவிய காலத்தில் தோன்றிய கலித்தொகைப் பாடல்களில் ‘புலையர்’ என்றொரு பிரிவினர் சமூகத்தில் அடிமைகள் போல் வாழ்ந்தனர் என்பதை,

‘‘புலையர் போல, புன்கண் நோக்கி,

தொழலும் தொழுதான்ளூ தொடலும் தொட்டான்’’(கலி., 55:18-19)

என்ற பாடலடிகளால் தெளியலாம். இதில், புலையர்கள் வருத்தம் கொள்ளுமாறு பார்த்துத் தொழுதார்கள் என்று குறிப்பிடுவதிலிருந்து, அவர்களுக்குச் சமூகத்தில் இருந்த இழிவான நிலையை உய்த்துணரலாம். மேலும்,

சிறப்புச் செய்து உழையராப் புகழ்பு ஏத்தி, மற்று அவர்

புறக்கொடையே பழி தூற்றும் புல்லியார் (கலி, ப25:15-16)

என்னும் பாடலடிகளில் வரும், ‘புல்லியார்’ என்ற சொல் உள்ளொன்று வைத்துப் புறமொன்று தீய குணம் உள்ளவரைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

சங்ககாலத்தில் பிறரது அழுக்கு ஆடைகளைத் துவைக்கும் பெண்ணையும், முருகு பற்றி ஆடும் பெண்ணையும் ‘புலைத்தியர்’ என்றழைத்தார்கள். இவர்கள் செய்யும் தொழிலை அடியொற்றி இப்பெண்கள் சமூகத்தில் மதிப்பிறக்கம் செய்யப்பட்டர்கள். இதனை,

“நாடித நின் தூதுஆடி, துறை செல்லாள், ஊரவர்
ஆடைகொண்டு, ஒலிக்கும் நின் புலைத்தி காட்டு என்றாளே”
(கலி., 72:13-14)

என்னும் அடிகள் விளக்குகின்றன.

இவ்வாறு, மதிப்புக் குறைவாக, துச்சமாக, தாழ்த்தி, இழித்து உரைக்கும் சொற்கள் - தொடர்கள் மத்தியில் மனதிலும், புலவர் மரபிலும் மேல்-கீழ் என்ற படிநிலை உணர்வு வேரூன்றிக் கிடப்பதைக் காட்டுகிறது. இதனை, ‘புன்மை’ என்னும் ஆடையுடன் ஆயரைப் புல்லினத்தார் (கலி. 107:2) எனவும் புல்லினத்து ஆயர் (கலி. 110:1) எனவும் சுட்டுவதன் மூலம் உணரலாம். இவ்வாறு “புல் என்பது புல்லிய, அற்பமான, யாரும் விரும்பாத என்ற பொருட்களைச் சுட்டுவதுபோல, இதன் அடியாக உருவாக்கிய ‘புல்லியார்’ என்ற சொல் ‘புல்லிய தன்மையைக் கொண்ட அற்பர்களைக் குறித்து வழங்கியது. அறநடத்தையினர் எதிர்மறையைச் சுட்டிய இச்சொல் வரவர தொழில் நடத்தையில் எதிர்மறையை, அதாவது சமூகம் இழிவாகக் கருதுகிற தொழிலையும் அத்தொழிலைச் செய்வோரையும் எதிர்மறையாப் பழிக்கலாயிற்று”[104] என்பார் ராஜ்கௌதமன்.

நடுவண் ஐந்திணைக்கு வேறான– புறமான கைக்கிளை பெருந்திணைக்குரிய மக்களாக அடியோர், வினைவலர், ஏவல் மரபினர் எனச் சிலரைத் தருவதிலும் இக்கீழ் அடுக்கிய் சாவலே வெளிப்படுவதாகத் தோன்றுகின்றது. இதனை,

“அடியோர் பாங்கினும், வினைவலர் பாங்கினும்,
கடிவரை இலளு புறத்து என்மனார் புலவர்” (தொல்.அகத்.நூற்பா. 25)

"ஏவல் மரபின் ஏனோரும் உரியர்

ஆகிய நிலைமை அவரும் அன்னர்" (தொல்., அகத் நூற்பா. 26)

என்னும் தொல்காப்பியம் நூற்பா வழி தெளியலாம்.

சங்க இலக்கியம் ஏவல், ஆடவர், அடியுறையார், இளையர், உழையர் எனக் காட்சிப்படுத்தும் நபர்களை ஒருவகையில், கீழடுக்கினராகப் பொருத்திக் காணமுடிகின்றது. பொருளாதாரக் கீழடுக்கினராக மட்டுமின்றி அதிகார வரிசையின் கீழடுக்கினராகவும் இவரை அமைக்க இடம் காணலாம் என்பார் அன்னி தமாசு."[105]

'ஏவற் சிலதியர்' போல மகளிரும் அடியுறையாராகக் காட்டப்பெறுகின்றனர் என்பதை,

மடையர் குடையர் புகையர் பூ ஏந்தி

இடை ஒழிவு இன்றி அடியுறையார் ஈண்டி (பரி. தி.1:44-45)

என்னும் அடிகளால் தெளியலாம். இதனையும் கீழடுக்கின் உழைப்பாளராகக் கருதலாம் என்பதை,

இதுகாறும் கூறியவற்றிலிருந்து வருணாசிரம அடிப்படையிலான உயர்வு தாழ்வு உண்டான பிறகு, தொழிற்பிரிவுகளிலும் உயர்வு, தாழ்வு கருதப்படும் சூழ்நிலை உருவாகிவிட்டது என்பதையும், உடல் உழைப்புப் பணிகள், மண்ணோடு தொடர்புடைய தொழில்கள், ஆடை வெளுத்தல் போன்றவையெல்லாம் இழிவாகக் கருதப்பட்டன என்பதையும், துடி எறிவோர், பறையறைவோர், சுடுகாடு காப்போர், ஆடை வெளுப்போர், கட்டில் பின்னுவோர், நாற்று நடுதல் முதலான வேளாண் வினை செய்வோர் ஆகியோர் இழிசினர், புலையர், கடைசியர், புலைத்தி என்னும் சொற்களால் குறிக்கப்பட்டதையும், வருணாசிரம அடியொற்றிய நால்வருணத் தெருக்களையும், அதில் பார்ப்பனர்க்கிருந்த செல்வாக்கையும் சான்றுகள் வழி அறியமுடிகின்றது.

திருமால் கோட்டங்கள்

பழங்காலத்தில் திருமால் கோயிலில் வைத்து வணங்கப்பட்ட செய்தியைத் தெளிவாக சங்க நூல்கள் அறிவிக்கின்றன. திருமால் பதியெனப் புகழ்பெற்று விளங்கியவையாகத் திருமாலிருஞ்சோலைமலை, திருவேங்கடம், திருவரங்கம் என்னும் மூன்றையும் பற்றிப்பரிபாடல், சிலப்பதிகாரம் போன்ற

இலக்கியங்கள் அறிவிக்கின்றன. பாண்டிய மன்னர்களின் கோயில்கள் பற்றியே பரிபாடல் குறிப்பிடுகிறத. அந்நூல் சேர, சோழ நாடுகளிலுள்ள கோயில்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடவில்லை. பரிபாடல் புகழ்ந்து போற்றும் திருப்பதிகளாக விளங்கபவை திருமாலிருஞ்சோலைமலை, இருந்தையூர், குளவாய் என்னும் மூன்றாகும்.

திருமாலிருஞ்சோலை

“இக்கோட்டம் ‘திருவரை’, ‘இருங்குன்று’, ‘திருமாலிருஞ்சோலை’ என்னும் பெயர்களால் வழங்கப்பெற்றுள்ளது.”[106] இக்குன்றம் சோலைகள் அடர்ந்து இருண்டு காணப்பட்டதல் ‘மாலிருங்குன்று’ எனப் பெயர் பெற்றது. இங்குத் திருமாலும் பலதேவனும் ஒருசேர உறைந்தமையின் இதன் புகழ் சிறந்தோங்கியது. சிலம்பாறு, பலதேவன் மார்பில் பொலிந்து நிற்கும் வெண் கடப்பந்தார்போல ஆர்த்தெழுந்தோடி, அக்குன்றுக்கு அழகு செய்யும. அக்குன்றின்கண் உள்ள சுனைகளில் எல்லா்ம நீலமலர்கள் மலா்ந்துள்ளன. அசோக மரங்கள் பூத்துக் குலுங்கிப் பொலிகின்றன. குரங்குகள் தம் குட்டிகளுடன் தாவி விளையாடும். வேய்ங்குழலோசையும் மிடற்றுப் பாடலும் குயிலோசையினையும் அதன் எதிரொலியையும் ஒத்து ஒலிக்கின்றன. அங்கு எழும் தாளஒலியும், முழவொலியும் மயில்களின் அகவலையும் அதன் எதிரொலியையம் போன்று இசைக்கின்றன. இவ்வாறு இக்குன்றின் சிறப்பைப் பல்வேறு முறையில் இளம்பெருவழுதியார் படம் பிடித்துக் காட்டுவார்” (பரி. 15)

சிலப்பதிகாரம் இப்பதியினைத் திருமால் குன்றம் எனக் கூறுவதோடு, அங்குள்ள புண்ணிய சரவணம், பவகாரணி, இட்டசித்தி என்னும் மூன்று பொய்கைகளையும், அவற்றில் மூழ்குவதால் உண்டாகும் பயன்களையும் விரித்துரைக்கிறது. இச்செய்திகள் பரிபாடலில் கூறப்பெறவில்லை.

“இக்குன்றத்தினை முருகனுக்குரிய ஆறுபடை வீடுகளுள் ஒன்றான பழமுதிர்சோலை எனத் திருமுருகாற்றுப்படை இயம்பும். அக்குன்றத்தில் இப்பொழுது புண்ணியச் சரவணம் என்னும் பொய்கை காணப்படுதலின், சங்க காலத்தில் அங்கு ஒருங்குறையும், திருமால் பலதேவர்கட்கு ஒன்றும், செவ்வேளுக்கு ஒன்றும் ஆக இரு கோயில்கள் இருந்தன என்று ஊகித்ததற்கு இடனுண்டு.”[107] மேலும், அக்குன்றத்தை உள்ளுதலும் அது நிற்கும் திசை நோக்கித் தொழுதலும் திருமாலின் அருள்பெறத் துணை செய்யும் என்று

ஆழ்ந்த நம்பிக்கையுடனும் ஆர்வத்துடனும் இளம்பெருவழுதியார் பாடியுள்ளார். இதனை,

தெய்வம் பேணித் திசை தொழுதனினர் செல்மின் (பரி. 15:48)

என்னும் பாடலடியால் உணரலாம். வைதீக வழிபாட்டு நெறி இங்குக் குறிக்கப்படுவதாகக் கொள்ளலாம்.

இருந்தையூர்

வையை ஆற்றங்கரையில், மதுரைக்கருகில் உள்ள பதியே இருந்தையூர் ஆகும். 'இருந்தையூர் அமர்ந்த செல்வ' (பரி. திரட்டு, 1:5) என்னும் விளித்தொடரில் உள்ள 'அமர்தல்' என்பது 'குந்துதலைக்' குறிக்கும். "சிலப்பதிகார உரையாசிரியரான அரும்பதவுரைகாரர் இத்திருமாலை இருந்த வளமுடையார் எனக் குறிப்பர்."[108] இருந்தவளம் என்பதும் இருந்தையூர் என்பதும் ஒரு பகுதியையோ குறிப்பன. திருமால் இப்பகுதியில் குந்திய கோலத்தில் விளங்குவதால் அப்பகுதி 'இருந்த வளம்' எனவும், 'இருந்தையூர்' எனவும் வழங்கலாயிற்று. கூடலழகர் வீற்றிருக்கும் மதுரையம்பதியின் ஒரு பகுதியே பண்டு இருந்தையூர் என வழங்கியது. கருங்கோழி மோசியர், இருந்தையூர் கொற்றம் புலவன் என்னும் இரு சங்கப் புலவர்களும் இவ்வூரினரே என்பதும் அறியத்தகும்.

பரிபாடல் திரட்டிலுள்ள முதற்பாடல் இப்பதியைப் புனைந்துரைக்கின்றது. இருந்தையூரின் ஒரு பகுதியில் வேங்கை, மராம், மகிழ், அசோகு முதலிய மரங்கள் செழித்து நிற்கும் குன்றம் உள்ளது. மற்றொரு பகுதியில் விண்ணில் ஒளிரும் மீனெனச் சுனை நிறைய மீன்கள் திகழ்கின்றன. அங்குள்ள தாமரைப் பூவில் வண்டுகள் ஆர்க்கின்றன. அதன் பக்கத்தில் திருமகளையும், கவரத்தக்க வகையில் வயல்கள் உள்ளன. உழவர்களும், நாற்று நடுபவர்களும் அங்குக் களிப்புடன் ஆடிப்பாடி வேலையில் ஈடுபடுகின்றனர். இப்பகுதியில் அந்தணர், வணிகர், உழவர் முதலிய பலநிலை மக்கள் வாழும் தெருக்கள் இருந்தன. சான்று:

"ஒருசார்- அணி மலர் வேங்கை, மராஅ, மகிழும்
பிணி நெகிழ் பிண்டி, நிவந்து சேர்பு ஓங்கி,
மணிநறம் கொண்ட மை
ஒருசார்-தண் நறுந் தாமரைப் பூவின் இடைஇடை

வண்ண வரி இதழ்ப் போதின்வாய் வண்டு ஆர்ப்ப,
விண் வீற்றிருக்கும் கயமீன் விரிதகையின்
கண் வீற்றிருக்கும் கயம்
ஒருசார்-சாறுகொள் ஓதத்து இசையொடு மாறு உற்று
உழவின் ஓதை பயின்று.......................
....
திரு நயத்தக்க வயல்'' (பரி., தி.1:17-17)

இதன் மூலம் இருந்தையூர் வைணவத் தலமாக விளங்கியதை அறியமுடிகின்றது.

குளவாய் (ஆதிசேடன் கோயில்)

இப்பதியும் மதுரைக்கருகே உள்ளது. இங்கே ஆதிசேடனுக்கெனத தனித்த கோயில் இருந்தது என்பதை,

குளவாய் அமர்ந்தான் நகர் (பரி.தி.1: 63)

என்னும் அடியின் மூலம் தெளியலாம். ஆதிசேடனுக்குத் தனித்த கோயிலுண்மை சுட்டுவது, பரிபாடலில் மட்டுமே காணப்பெறும். அரிய செய்தியாகும். இவ்வாறு மதுரையைச் சுற்றியுள்ள வட வைதீகப் பார்ப்பனத் தலங்களில் இளையவரும், முதியவரும், ஆடவரும், பெண்டிருமாக அனைவரும் சென்று ஆராதனைப் பொருள்களோடு ஆதிசேடன் கோயிலில் வழிபாடு செய்தார்கள் என்பதைப் பரிபாடல் திரட்டு (1:30 – 49) வழி அறியமுடிகிறது.

காமன் கோயில்

முல்லைக்கலி ஒன்றில் மட்டும்,

படை இடுவான்மன் கண்டீர், காமன் மடை அடும்
பாலொடு கோட்டம் புகின் (109: 19-20)

எனக் காமனது கோயில் சங்க காலத்தில் இருந்தமை தெரிகின்றது. இக்கோயிலில் வில்லும், அம்பும் தாங்கிய காமன் உருவமோ சிலையோ தெய்வமாகச் சமைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்பது குறிப்பாக ஈண்டுப் பெறப்படுகிறது. இங்கு, மகளிர் பால் படைத்து வணங்குவது வழக்கம் என்பதும் தெரிகிறது.

வைதீகப் புலவர்கள் வேங்கடம், உறையூர், கூடல் (மதுரை), திருப்பரங்குன்றம் ஆகிய இடங்களில் நடைபெறும் விழாக்களைச் சிறப்பித்துப் பாடினார்கள். சங்ககால மக்கள் மாயோனுக்கு ஓணநாளிலும், சிவனுக்கு ஆதிரை நாளிலும் (பரி., 11:74-78) சிறப்பாக விழாவெடுத்துக் கொண்டாடினார்கள். இவை ஆவணித் திருவோணமும், மார்கழித் திருவாதிரையும் ஆகும். இளவேனிற் காலத்தில் நடைபெற்ற 'வேனில் விழா' என்னும் 'காமவேள் விழா' பற்றியும் கலித்தொகை மிகுதியாகப் பேசுகிறது. அவை கீழ்வருமாறு:

"காமவேள் விழவாயின், 'கலங்குவள் பெரிது' என (கலி., 27:24)
உறல் யாம் ஒளி வாட, உயர்ந்தவன் விழவினுள்"
"விறல் இழையவரோடு விளையாடுவான்மன்னோ" (கலி., 30:13-14)
"வில்லவன் விழவினள் விளையாடும் பொழுதன்றோ" (கலி., 35: 14)
"குழவி வேனில் விழவு எதிர்கொள்ளும்" (கலி., 36:9)
"….. காமற்கு வேனில் விருந்து எதிர்கொண்டு" (கலி., 92:67-68)

இவ்வாறு வைதீக நோன்புகளும், விரதங்களும், விழாக்களும், பரிகாரச் சடங்குகளும் மேட்டுக்குடித் தமிழர்களிடம் செல்வாக்குச் செலுத்தின என்பதை வைதீகத் தாக்கத்தின் வளர்ச்சி நிலையில் எழுந்த பின்பழந்தமிழ் நூல்கள் வழி அறிய முடிகின்றது.

முடிவுரை

சங்கப் படைப்புக்களில் சைவம் ஊடாடி உள்ளதைப் போன்று வைணவக் கருத்துக்களும் ஊடாடியுள்ளன. முல்லை நில மக்களின் முழுமுதற் கடவுளாகத் திருமால் கருதப்பட்டார். நேமியான், மாயோன், மால் என் பல பெயர்களால் திருமால் குறிக்கப்பட்டார். சங்க இலக்கியங்கள் பலவற்றிலும் திருமாலின் அவதாரச் செய்திகள் இடம் பெற்றுள்ளன. திருமாலின் மனைவியாகிய திருமகள் குறித்தச் செய்திகளும் இவ்விலக்கியங்கள் பதிவு செய்துள்ளன.

கடைச் சங்க நூற்களான கலித்தொகை, பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை, போன்ற நூல்களில் திருமாலின் திருவுருவப் புனைவுகள் மிகுதியாக இடம் பெற்றுள்ளன. மேலுலகை அடைய திருமாலை வணங்குதல் இன்றியமையாததென்பதே திருமால் குறித்தப் பதிவுகளின் மையப் பொருளாய் உள்ளன என்று கூறலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. கலித்., 107: 32.
2. மேலது., 104: 78.
3. மேலது., 105: பா - 71-72
4. அக., 220:5:149:16., ம.கா., 455, புற., 241:3.
5. பதி.பத்து.,82:16, புற:19-10:10-12:102:6, 114:6.
6. நற்.,338:6, கு.பா.97: ஐங்., 194:3, அக., 340:3:265:1: நற்., 268:2, ஐங்.,208:4, ம.க.,384, புற.,105-6, அக.,126:7, சி.ஆ.99, புற.,151:12.
7. நற்., 32:1-2, புற., 58:14-16.
8. சுவீரா ஜெயஸ்வால், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், ப.77.
9. மேலது.,ப.78.
10. மேலது.,ப.82.
11. எஸ்.வையாபுரிப்பிள்ளை, இலக்கியச் சிந்தனைகள், தொகுதி-ஒன்று, ப.140.
12. மேலது., ப.141.
13. பெ.ஆ.29-31.
14. மு.பா.,3-5.
15. எடுத்தாளப்பட்டது. பெ.மாதையன், வரலாற்று நோக்கில் சங்க இலக்கியப் பழமரபுக் கதைகளும் தொன்மங்களும், ப.114.
16. சுவீரா ஜெயஸ்வால், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், ப.108.
17. அக.59:3-7.
18. அக.களிற்றுயானை நிரை.,ந.மு. வேங்கடசாமி நாட்டார் உரை, ப.143.
19. பெ.ஆ.373.
20. பதி.பத்து.,31:7-9.
21. பெ.ஆ.29-30.
22. மு.பா., 2-3.
23. சுவீரா ஜெயஸ்வால், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், ப.116.

24. ப.பா., 41.

25. மேலது., 291.

26. நெ.வா., 88-90.

27. புற., 174:1-5.

28. கே.ஏ.நீலகண்டசாஸ்திரி, தென்னிந்திய வரலாறு, தொகுதி – ஒன்று, ப.200.

29. எஸ்.இராமகிருஷ்ணன், சமய வாழ்வில் வடக்கும் தெற்கும், ப.47.

30. சுவீரா ஜெயஸ்வால், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், பக்.68-69.

31. பெ.ஆ., 402-404.

32. புற.,241: 2-3.

33. ஐங்.,62:1.

34. ஐங்., பெ.வே.சோமசுந்தரனார் உரை.,ப.87.

35. இரா. சாரங்கபாணி, பரிபாடல் திறன், ப.81.

36. மேலது., ப.82.

37. எஸ். கிருஷ்ணசாமி அய்யங்கார், சாதிமத ஆராய்ச்சி, ப.52.

38. பரி. 3:2:13:46-48:3:4:62.

39. பி.டி. சீனிவாச அய்யங்கார், தமிழர் வரலாறு, தொகுதி –ஒன்று,ப. 76.

40. பரி.1:11:57:2:60:13:38: முருகு, 151.

41. ராஜ்கௌதமன், தலித் பார்வையில் தமிழர் பண்பாடு, ப.122.

42. கலி., 105:9:72:119:3:127:104:78

43. பி.டி. சீனிவாச அய்யங்கார், தமிழர் வரலாறு, தொகுதி – ஒன்று,ப.76.

44. மு. இராகவையங்கார், ஆராய்ச்சித் தொகுதி, ப.54.

45. பி.டி. சீனிவாச அய்யங்கார் தமிழர் வரலாறு, தொகுதி - ஒன்று,ப -204

46. பரி.2:20:13:33:2:22: கலி. 36:1.

47. வி.கனகசபைப்பிள்ளை, ஆயிரத்தொண்ணூறு ஆண்டுகட்கு முற்பட்டதமிழகம், ப.436.

48. சுவீரா ஜெயஸ்வாஸ், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், ப.59.

49. மேலது., ப.64.

50. மேலது., ப.65.

51. மேலது., ப.65.

52. மேலது., ப.66.

53. மேலது., ப.71.

54. மேலது., பக்.254-255.

55. மேலது., ப.193.

56. மேலது., ப.22.

57. மறைமலையடிகள், மாணிக்கவாசகர் வரலாறும், காலமும், தொகுதி – இரண்டு, பக்.401, 447.

58. வி.கனகசபைப்பிள்ளை, ஆயிரத்தொண்ணூறு ஆண்டுகட்கு முற்பட்ட தமிழகம், ப.420.

59. பரி., பொ.வே. சோமசுந்தரனார் உரை, ப.18.

60. சுவீரா ஜெயஸ்வாஸ், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், ப.194.

61. மேலது. பக்.194-195.

62. மேலது. பக்.99-100.

63. மேலது., ப.17.

64. மேலது., ப.200.

65. மேலது., ப.200.

66. மேலது., ப.196.

67. மேலது., பக்.21-22.

68. மேலது., ப.104.

69. மேலது., ப.87.

70. பரி., பொ.வே. சோமசுந்தரனார் உரை, ப.250.

71. மேலது., பா.251.

72. பரி., பரி.மே. உரை, ப.26.

73. சுவீரா ஜெயஸ்வால், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், பக்.33-34.

74. மேலது., ப.79.

75. மேலது., பக்.72-73.

76. பரி., பொ.வே. சோமசுந்தரனார் உரை, ப.37.

77. மேலது., ப.35.

78. சுவீரா ஜெயஸ்வால், வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும், ப.201.

79. மேலது., ப.20.

80. வ.இந்திர பவாநி, சங்க நூல்களில் கிருஷ்ணவழிபாடு, ப.17

81. பத்துப்பாட்டு நச்சி. உரை, ப.57.

82. மேலது., ப.58.

83. ம. ராதாகிருஷ்ண பிள்ளை, பிற்கால வைணவம், பக்.158-159.

84. எஸ். கிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார், சாதிமத ஆராய்ச்சி, ப.148.

85. வ.இந்திர பவாநி, சங்க நூல்களில் கிருஷ்ணவழிபாடு, ப.38.

86. மேலது., ப.34.

87. மேலது., ப.34.

88. ராஜ்கௌதமன், தலித் பார்வையியல் தமிழ்ப் பண்பாடு, ப. 119.

89. ஏ.எல். பாசம்,வியத்தகு இந்தியா, ப.337.

90. மேலது., ப.337.

91. பரி.1:162:61-64:15:65:பரி.தி. 1:79: பரி.2:72:72-76.

92. எஸ். கிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார், சாதிமத ஆராய்ச்சி, ப.108.

93. மேலது., ப.47.

94. மேலது., ப.133.

95. மேலது., ப.76.

96. பரி:15:84:4:36:41:15:55:4:66-69.

97. ராஜ்கௌதமன், தலித் பார்வையில் தமிழர் பண்பாடு, ப.120.

98. மேலது., ப.122.

99. மேலது., ப.123.

100. மேலது., ப.124.

101. மேலது., ப.125.

102. ராஜ்கௌதமன், தலித் பார்வையில் தமிழர் பண்பாடு, ப.105.

103. சி.அழகர், நீதி இலக்கியத்தில் சாதிப் பாகுபாடுகள், ப.92.

104. ராஜ்கௌதமன், பாட்டும் தொகையும் தொல்காப்பியமும் தமிழ்ச்சமூக உருவாக்கமும், ப.163.

105. அன்னிதாமசு, மக்கட் பாகுபாடு, ப.133.

106. பரி. 13:12:15:35:15:22-23

107. பத்துப்பாட்டு, உ.வே. சாமிநாதையர், முன்னுரை

108. சிலம்பு, அடியார்க்கு நல்லார், 18:4.

இயல்-5

சங்க இலக்கியத்தில் சமண, பௌத்த சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள்

இயல் - ஐந்து

சங்க இலக்கியத்தில் சமண, பௌத்த சமயங்களின் அடிப்படைத் தோற்றக் கூறுகள்

உலகில் தோன்றிய பெரும்பான்மையான சமயங்கள் கடவுள் அல்லது இறை என்ற கருத்தியலை மையப்படுத்தின. ஆனால், உள்நாட்டுச் சமயங்களான சமணமும், பௌத்தமும் கடவுள் கோட்பாட்டை ஏற்றுக் கொள்ள மறுத்து வினைக்கொள்கையை முதன்மைப்படுத்தின. சங்க இலக்கியப் பதிவுகளில் இச்சமயங்களின் கூறுகளை அல்லது இதன் கோட்பாடுகள் பரவிக்கிடக்கக் காணலாம். மன்னர் வரலாறுகளை நோக்குமிடங்களிலும் புலவர்களின் அறிவுரைப் பாடல்களை நோக்குமிடங்களிலும் இச்சமயங்களின் கோட்பாடுகள் வலியுறுத்தப்பட்டுள்ளன. வைதீகச் சமயநெறிசார் கருத்தியல்களைப் போன்று சமண, பௌத்த கருத்தியல்களையும் சங்க இலக்கியங்களில் பரவலாக காணமுடிகிறது.

வைதீக நெறிகள் தன்னைச் செதுக்கிக் கொள்ள சமணமும் பௌத்தமும் துணைபுரிந்தன என்ற தட்சணாமூர்த்தியின் கூற்று இச்சமயங்களின் ஏற்புத் தன்மையை வெளிப்படுத்துகின்றன. எனவே இச்சமயங்கள் இறைக் கோட்பாட்டை மையப்பத்தாவிடினும் இறையை நோக்கிய நகர்வுக்குக் காரணிகளாய் அமைந்தமையால் இச்சமயங்களின் கருத்தியல்கள் சங்க இலக்கியங்களில் எங்ஙனம் பதிவு பெற்றுள்ளன என்பதை இவ்வியல் ஆராய முற்படுகிறது.

சமணம் ஒரு தொன்மையான சமயம். இது சாஸ்திரிய நம்பிக்கையற்ற, வேதத்தை ஏற்றுக் கொள்ளாத பழமையான சமயமாகும். ஜீனரைப் பின்பற்றியோர் சமணர் எனப்பட்டனர். ஜீனர் என்றால் தன்னை அடக்கி ஆண்டு உயர்நிலை அடைந்தவர்கள் என்று பொருள்படும். புதிய ஒளியைக் காட்டுபவர் எனவும் பொருள் கூறுவர். பிறவிப் பெருங்கடலை நீந்தும் ஒளி வழியைக் காட்டுபவர். மகாவீரர் மட்டுமல்ல. அவரையும் சேர்த்து 24 தீர்த்தங்கரர்கள் சமணம் தோன்றுவதற்கு மூலகாரணமானவர்கள் எனக் கூறப்படுகிறது. தீர்த்தங்கரர்கள் என்றால் 'மெய்யறிவாளர்' என்றும் அர்த்தமாகும். இதேபோல் வணிகர்களின் செல்வாக்கு சமண, பௌத்தர்களுக்கே மிகுதியாக இருந்தது என்றும் அவர்களும் இச்சமயத்தைச் சார்ந்து இருந்துள்ளனர் என்பதையும் அறியமுடிகின்றது. சமண, பௌத்த சமயங்கள் கொள்கைகளில்

மாறுபட்டிருந்தாலும் நிலையாமை, வினைக் கொள்கை, இம்மை, மறுமை பற்றிய நம்பிக்கை போன்ற கருத்துக்களைக் கூறும் நிலைகளில் இரு சமயங்களின் செய்திகளும் இணைத்தே கூறப்பட்டுள்ளன.

சமண சமயத்தைத் தோற்றுவித்தவர்கள்

சமண சமயத் தோற்றம் பழமையானது. ரிஷப தேவர் முதல் மகாவீரர் வரை இருபத்து நான்கு தீர்த்தங்கரர்கள் இருந்ததாக அச்சமய நம்பிக்கை வாயிலாக அறியப்படுகிறது. இருப்பினும் இறுதியான இரண்டு தீர்த்தங்காரர்களான பார்சவநாதர், மகாவீரர் ஆகிய இருவரைத் தவிரப் பிறரது வரலாறுகள் கற்பனையென வரலாற்றசிரியர்கள் கருதுகின்றனர். டாக்டர். எஸ். இராதாகிருஷ்ணன் அவர்களும் இவர்களது வரலாறுகளும் ஏறக்குறைய கற்பனயென்றே கருதுகிறார்.

இருபத்தி மூன்று தீர்த்தங்கரர்கள் ஒவ்வொருவரும் வாழ்ந்தது லட்சக்கணக்கான ஆண்டுகள் எனக் கூறப்படுவதால் இது இயற்கைக்குப் புறம்பாகத் தோன்றகிறது என வரலாற்று ஆசிரியர்கள் கருத்துத் தெரிவித்து அவர்களைக் கற்பனைப் பெரியார்கள் எனக் கொள்கின்றனர்”[1] என மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி அவர்கள் தனது சமணமும் தமிழும் எனும் நூலில் குறிப்பிடுகிறார். மேலும் அவர்கள் தோற்றம் ஓரளவு உண்மையாகவும் இருக்கலாம் என அவர் கருதுகிறார். இதற்குரிய காரணத்தை அவர் விளக்குகையில் “ஆராய்ந்து பார்த்தால் தீர்த்தங்கரர்கள் அனைவரும் உண்மையில் உயிர் வாழ்ந்திருந்த பெரியார் என்பதும் கற்பனைப் பெரியார் அல்லர் என்பதும் புலப்படும். காலத்திலிருந்த சமயப் பெரியார்களைப் பற்றிப் பிற்காலத்தவர் இயற்கைக்கு மேற்பட்ட இயல்புகளைக் கற்பித்துக் கதை எழுதுவது வழக்கம். இது எல்லா மதங்களுக்கும் இயல்பு. இயற்கைக்கு மாறுபட்ட இக்கற்பனைகளைச் ‘சமயப்பற்று’ என ஒதுக்கிவிட்டுப் பார்த்தால், அவர்கள் உண்மையில் உலகத்தில் வாழ்ந்திருந்தவர் என்று புலனாகும். அது போன்று தீர்த்தங்கரரின் மிகப்பெரிய உருவத்தையும் நீண்ட வாழ்க்கையையும் சமணரின் ‘சமயக்கொள்கை’ என்று ஒதுக்கிவிடுவோமாயின், தீர்த்தங்கரர்கள் அனைவரும் உண்மைப் பெரியார்கள் என்பது புலப்படும்”[2]. எனினும் இவர்களது வரலாறு காலத்திற்குள் அடங்காததாகவும் தோன்றுகிறது. பார்சுவநாதரும், மகாவீரரும் வரலாற்று மாமனிதர்களாகக் காணப்படுகின்றனர்.

சமண சமயப் பாரம்பரியம் ரிஷப தேவர் சமண சமயத் தோற்றுவித்தவராகக் கருதுகிறது. யஷீர் வேதத்தில் ரிஷபர், அஜீதநாதர், அரிஷ்ட நேமி மூன்று தீர்த்தங்கரர்கள் பற்றிக்குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ரிஷபர் சமண சமயத்தைகத் தோற்றுவித்தவர் என பாகவத புராணம் கூறுவதாக டாக்டர். சம். ஜெயராஜ் அவர்கள் குறிப்பிடுகிறார். எவ்வாறாயினும் பார்சவநாதர், மகாவீரர் ஆகிய இருவருக்கும் முன்பிருந்தே சமண சமயம் வளர்ந்து வந்துள்ளது என சமண சமயத்தவர்கள் நம்புகின்றனர். ரிஷபர் அகிம்சை தர்மத்தை அறிவித்தவர். ஆரியவர்கள் இந்தியாவிற்கு வரும் முன்னரே அகிம்சை கலாச்சாரத்தை இந்தியளவில் வளர்த்தவராவார்[3].

பௌத்தம்

புத்தமதம் சாக்கிய முனி கௌதம புத்தரால் நிறுவப்பட்டது எனப் பொதுவாக நாம் கொண்டாலும் புத்தருக்கு முன்னரே புத்தமதம் இருந்தது எனக் கருத இடமுண்டு. புத்தரே தமக்கு முன் வாழ்ந்த புத்தர்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடுவதை இங்கே நோக்க வேண்டும். இதனை வெறும் குறியீட்டுப் பொருளில் மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு விடமுடியாது. தாமரை சூத்திரம் போதிக்கும் மூல புத்தர் என்ற நுட்பமாக பகுப்பினையும் இங்கே மனதில் கொள்ள வேண்டும்.

கௌதம புத்தருக்கு முன் வாழ்ந்த புத்தர்களில் 24 புத்தர்கள் மிகவும் புகழ்பெற்றவர்கள் எனக் கூறப்படுகிறது.

> ''இறந்த காலத் தெண்ணிப் புத்தர்களும் சிறந்தருள் கூர்ந்து
> திருவாய் பொழிந்தது''

என மணிமேகலை என்னும் பண்டைய பௌத்தக் காவியம் கூறுகிறது. ஆனால் நாம் அறிந்த பௌத்தம் கௌதம புத்தரால் தோற்றுவிக்கப்பட்டது என்பதில் ஐயமில்லை.

சமண, பௌத்த சமயக் கருத்துக்களும் சிந்தனைகளும்

சமணமும் பௌத்தமும் (சிரமணம்) தமிழ் மண்ணில் தோன்றியவை அன்று. வடமேற்கு இந்திய கங்கைச் சமவெளியில் தோன்றியவையாகும். சமணம் மகாவீரராலும், பௌத்தம் புத்தராலும் வளர்த்தெடுக்கப்பட்டதாக வரலாறு கூறுகின்றது. மகாவீரரும், புத்தரும் சத்திரியர்கள் ஆவர். இவர்களது சீடர்களில் வணிகர் மிகுதி. எனவேதான், அறக்கருத்துக்கள் சத்திரிய வணிக இணைப்பால் உருவானதாக டி.டி. கோசாம்பி கூறுகிறார்[4].

சொத்துக்குவிப்பும், ஆடம்பர வாழ்க்கையும் உயர்வாகக் கருதப்பட்ட சூழலில் சமண, பௌத்தர்கள் இவற்றையெல்லாம் துறந்தனர். குடும்பச் சிறையிலிருந்து விலகி பிரம்மச்சரிய வாழ்வை ஏற்றனர். அதிகார மையங்களிலிருந்து விலகி வந்த இவர்கள் மக்களிடம் அன்பும் மரியாதையும் செலுத்தினர். இதன் விளைவாக அக்கால அரசர்களும், வணிகர்களும் சமண, பௌத்த சமயத்திற்கு உதவுவதைப் பெரிதாக எண்ணினர்.[5]

"அரசரும் வணிகரும் போட்டிப் போட்டுக் கொண்டு சமண, பௌத்த மதங்களை ஆதரித்ததற்கு ஒப்ப அவ்விரு சமயங்களும் அரச பீடத்திற்கும், வணிக வர்க்க சக்திகளுக்கும் பக்கமாக நின்றன"[6] எனக் க. கைலாசபதி குறிப்பிடுகிறார்.

சங்ககாலத் தமிழ்ச் சமுதாயம் இனக்குழு வாழ்க்கை வீரமறவர் வாழ்க்கை, மூவேந்தவர்களின் ஆட்சி என அமைந்தது. அக்காலச் சூழலில் சமண, பௌத்த் சமயத்தின் நிலையாமையும், வினைக் கோட்பாடும் ஆதிக்க சக்திகளிடம் அறிமுகமாகி இருந்தன. இந்த உலக வாழ்க்கையை விட்டுத் துறவு மேற்கொள்வதே சமண, பௌத்த சமயத்தின் இலட்சியமாக இருந்தது. எனவேதான், "வைதீக சடங்காச்சாரங்களை எதிர்த்த சமண, பௌத்தம் இதற்கு மாறாக அறக்கொள்கைகளை வலியுறுத்தியது"[7] என்பார் கைலாஷ் சந்த் ஜெயின்.

சங்க அகம் மற்றும் புறப்பாடல்களில் சமண, பௌத்த சமயக் கருத்துக்கள்

சங்க இலக்கியம் அகம், புறம் என்னும் இருபெரும் பிரிவுகளைக் கொண்டதாகும். காதலும், வீரமும் தமிழ்ச் சமூகத்தின் சொந்த தத்துவங்களாக விளங்கின. இவற்றைப் போலவே, வடஇந்தியாவிலிருந்து வந்து தமிழகத்தில் நுழைந்த சமண, பௌத்த சமயத்தின் கருத்துக்களும் சங்க இலக்கியத்தில் உட்புகுந்து தாக்கத்தை ஏற்படுத்தின. சமண, பௌத்த சமயக் கருத்துக்கள் சங்க இலக்கியத்தில் அங்குமிங்குமாய் பரவலாகக் காணப்படினும் அகப்பாடல்களில் குறிப்பாக பாலைத்திணைப் பாடல்களில் மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றன. அகப்பாடல்களில், இல்வாழ்வின் இனிமை, உலக நிலையாமை, வினையால் ஏற்படும் ஊழ், மறுபிறவி, துறவு, கொல்லாமை ஆகிய சமண, பௌத்த சமய சிந்தனைகள் பெண்பாற் புலவர்களால் எடுத்தாளப்பட்டுள்ளன.

“ஆண், பெண் பாலியல் உறவு தவிர்த்த ஏனைய அனைத்தும் புறத்திணையுள் அடங்கும். புறத்தில் போரும், போருக்கு அடிப்படையான வீரமும் சிறப்புப் பெற்றாலும் புறம் என்பது வெறும்போரை மட்டும் குறிப்பதன்று. அறம், பொருள், இன்பம் என்று வகுக்கப்பட்ட மூன்றில் அறத்தையும், பொருளையும் விரிவாகத் தன்னுள் ஆட்படுத்திக் கொண்டிருப்பதே புறம் ஆகும் என்று கூறுவர். செ. பழனிச்சாமி”[8].

அகப்பாடல்களில் சமண, பௌத்த சமய கருத்துக்கள் காணப்படுவதைப் போலவே புறப்பாடல்களிலும் காணப்படுகின்றன. அகப்பாடல்களில் தலைவன் பொருள்வயின் பிரிதலால் தலைவியை விட்டுச்செல்லும் பொழுது, பெண்கள் யாக்கை, செல்வம், இளமை ஆகியவற்றின் நிலையாமையை எடுத்துரைப்பது போலவே புறப்பாடல்களில் பொருள்களின் நிலையாமைக் கூறிக் கொடைத் தன்மையை வளர்ப்பது, அதன் வழியாக புகழ் அடைவது என்பது மையக் கருத்தாகக் கொள்ளப்பட்டது”[9]. அவ்வறக் கருத்துக்கள் அகம் மற்றும் புறப்பாடல்களில் எவ்வாறு எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது என்பதனைக் காணலாம்.

நிலையாமை என்னும் கருத்தாக்கம்

நிலையாமை என்பது நிலைத்து நில்லாததோடு இளமை, செல்வம், யாக்கை ஆகிய யாவும் மாற்றங்களுக்கு உட்பட்டு அழியக் கூடியவையாகும். நிலையாமை ஒன்று மட்டுமே நிலைத்து நிற்கும் தன்மையுடையது. “நிலையாமையே நிலையான உண்மை என்று கௌதம புத்தரும், வாழ்க்கையானது நில்லாது ஓடும் தொடர் நீரோட்டம் போன்றது என்று கிரேக்க ஞானி அனாக்கிமேனிடரும் கூறுகின்றனர்”[10]. இக்கருத்தை காரல் மார்க்ஸ், மாற்றம் என்பது மட்டுமே மாறாதது என்று கூறினார். தொல்காப்பியர் நிலையாமையைப் பற்றிக் கூறும்பொழுது,

“பாங்கு அருஞ் சிறப்பின் பல்லாற்றானும்
நில்லா உலகம் புல்லிய நெறித்தே”. (தொல்.புறத். நூற்பா.18)

என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

இவ்வுலகில் எப்பொருளும் நிலைத்து நிற்காது, அழியும் தன்மையுடையது. நிலைத்து நில்லாமையே நிலைத்து நிற்கும் என்னும் பொருளில் அமைந்த குறுந்தொகைப் பாடலில் நிலையாமையின் இயல்பு பின்வருமாறு கூறப்பட்டுள்ளது.

"நில்லாமையே நிலையிற்று ஆகலின்

நல் இசை வேட்ட நயனுடைய நெஞ்சின்". (குறு. 143:3-4)

யாக்கை, செல்வம், இளமை ஆகிய மூன்றும் மனித வாழ்வில் நிலையில்லாதவையாகக் கூறப்படுகின்றன. யாக்கையின் மூலம் பெறப்படுவதுஅறம், செல்வத்தால் எய்ய வேண்டியது புகழ், இளமையால் நுகரப்படுவது இன்பம் என்ற அடிப்படையில் அறம், பொருள், இன்பம் என்னும் முப்பொருள்கள் முதன்மைப்படுத்தப்பட்டன. யாக்கை, செல்வம், இளமை ஆகிய இவற்றின் நிலையற்ற பண்பை நிலைத்ததாக ஆக்கும் முயற்சி சங்ககாலத்திலேயே தொடங்கிவிட்ட்து. இக்கருத்துக்கு அரணாக கஸ்தூரி அவர்கள் 'தமிழ் இலக்கியங்களில் நிலையாமை' என்ற தமது நூலில் "நோய் வாய்ப்படின் இளமை அழிந்து யாக்கை தளர நேரிடும்" என்று யாக்கை, செல்வம், இளமை இவைகளுக்கு நிரலாகக் கொண்டு பொருள் கொள்ள வேண்டும்"[11] என்று குறிப்பிட்டுள்ளர்.

"புறப்பாடல்களில் நிலையாமை பற்றிய கருத்து காஞ்சித் திணைப் பாடல்களில் மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றது. காஞ்சித்திணையில் அமைந்த பதிற்றுப்பத்துப் பாடலில்,

"முனைபுகல் புகல்வின் மாறாமைத்தரொடு உரும் ஏறி வரையின் களிறு நிலம் சேர காஞ்சி சான்ற செருப் பல செய்து, நின் குவவுக் குரை இருக்கை இனிது கண்டிகுமே". (பதி. பத்து. 84:17-20)

என்ற பாடலடிகள்ன மூலம் போரில் பெற்ற வெற்றியால் உண்டாகும் புகழ் ஒன்றே நிலைத்தது. வாழ்க்கை நிலையில்லாதது மாறுவது போரிட்டு ஈடுபட்டுப் புகழை அடைதல் வேண்டும் என்பது உணர்த்தப்பட்டுள்ளது. தொல்காப்பியர், 'நில்லா உலகம் புல்லிய நெறித்தே' என்று உலக நிலையாமையை எடுத்துரைக்கிறார். இக்கருத்தையே,

'நில்லா உலகத்து நிலைமை தூக்கி

செல்க என விடுக்குவன் அல்லன்'. (பொ.ஆ. 176-177)

என்னும் பொருநராற்றுப்படைப் பாடலடிகளும்,

‘நில்லா உலகத்து நிலைதூக்கி

அந்நிலை அணுகல் வேண்டி’. (பெ.ஆ.466-469)

என்னும் பெரும்பாணாற்றுப்படைப் பாடலடிகளும் உணர்த்துகின்றன. இதில், உலகம் நிலையாமையுடையது என்றும், ஈட்டும் புகழ் ஒன்றே நிலைத்து நிற்கும் தன்மையுடையது என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது.

‘ஓர்இல் நெய்தல் கறங்க ஓர்இல்

ஈர்ந் தண் முழவின் பாணி ததும்ப

புணர்ந்தோர் பூ அணி அணிய பிரிந்தோர்

பைதல் உண்கண் பனிவார்ப உறைப்ப

படைத்தோன் மன்ற அப் பண்பிலாளன்

இன்னாது அம்ம இவ் உலகம்

இனிய காண்க இதன் இயல்புணர்ந்தோரே’’ (புறம். 194)

என்ற புறநானூற்றுப் பாடலின் மூலம், உலக வாழ்க்கை நிலையானது அல்ல. இதில் இனியவற்றைக் கண்டு அமைதி பெறுதலே அறிவுடைமையோர் செயல் என்ற உலக ஞானம் கூறப்பட்டுள்ளது. சோழன் நலங்கிள்ளியை உறையூர் முதுகண்ணன் சாத்தனார் பாடிய பாடலில், நிலவைச் சான்றாகக் காட்டி நிலையாமை உணர்த்தப்பட்டுள்ளது.

‘‘தேய்தல் உண்மையும் பெருதல உண்மையும்

மாய்தல் உண்மையும் பிறத்தல் உண்மையும்

அறியாதோரையும் அறியக் காட்டி

திங்கட் புத்தேள் திரிதரும் உலகத்து’’. (புற. 27:11-14)

இவ்வடிகளின் மூலம் வளர்ந்த ஒன்று பின் குறைதலும், குறைந்த ஒன்று பின் வளர்தலும் பிறந்த ஒன்று பின் இறத்தலும், இறந்த ஒன்றுபின் பிறத்தலும் ஆகிய இவ்வுண்மைகளைக் கல்வியறிவு இல்லாதவரையும், அறியுமாறு செய்து நிலையாமை என்ற கருத்து முன் வைக்கப்பட்டுள்ளது. இப்பாடலடிகளில் பௌத்த சமயத்தின் சணிவோதத்தை நினைவுறுத்துகின்றனர். நொடிப்பொழுதில் எல்லாமே மாறிக்கொண்டிருக்கும் என்பது சணிவாதத்தின் சாரமாகும்.

யாக்கை நிலையாமை

நிலையாமையில் முதன்மையாகக் கூறப்படுவது யாக்கையாகும். இதுவே அனைத்திற்கும் தொடக்கமாகும். யாக்கையானது நோய், முதுமை, இறப்பு என்ற படிநிலைகளைக் கண்டு அழியக்கூடியது. யாக்கையில் உயிர் உள்ளளவே மண்ணில் இயங்க முடியும். எனவே, இத்தகைய பண்புடைய யாக்கை நிலையற்றதாகும்.

நாட்கள் கடக்கும் பொழுது உடலில் முதுமை வரும். எனவே, உடல் முதுமை எய்தும் முன்பே இயல்பாய் தோன்றும் இன்பங்களை அனுபவிக்க வேண்டும் என்றும் இல்லையெனில் யாக்கையின் நலன் கெட்டு சிதையும் என்றும் யாக்கையின் நிலையாமை கூறப்பட்டுள்ளது. இதற்குப் பின் வரும் அகநானூற்றுப் பாடலடிகள் சான்றாகின்றன.

> ''நாளது செலவும் மூப்பினது வரவும்
> அரிது பெறு சிறப்பின் காமத்து இயற்கையும்''[12]
> ''பண்புடை யாக்கைச் சிதைவு நன்கு அறீஇ''[13]

வாழ்நாள் முதிர்ந்து யாக்கை மூத்துத் தளர்ந்தவர் மறுபடியும் இளமைப் பருவத்தை விரும்பினாலும் அடையமாட்டார். எனவே, இந்த வாழ்நாளின் வகையானவை அறிந்தவர் யாருமில்லை என்பதை முப்பேர் நாகனார் என்னும் புலவர்,

> ''முதிர்ந்தோர் இளமை அழிந்தும் எய்தார்
> வாழ்நாள் வகை அளவு அறிஞரும் இல்லை''[14]

என்னும் பாடலடிகளில் யாக்கையினது நிலையாமையை எடுத்துக் கூறியுள்ளார்.

மறக்காஞ்சி என்னும் துறையில் அமைந்த பெருஞ்காஞ்சியல் பிரமனார் பாடிய பாடலில் பொதுவாகக் கருதப்பட்ட மூவேந்தருடைய நாடு மூன்றையும் பொதுவெனக் கருதாது தமக்கே உரியது என்ற கருதிய வேந்தர்களுடைய வாழ்நாட்களும் கடந்து சென்றுவிட்ட்து என்பதால் யாக்கை நிலையாமை அறிவுறுத்தப்பட்டுள்ளது. இதற்கு,

> ''பொதுமை சுட்டிய மூவர் உலகமும்
> பொதுமை இன்றி ஆண்டிசினோர்க்கும்
> மாண்ட அன்றே யாண்டுகள்''. (புற. 357,2-4)

என்றும் பாடலடிகள் சான்றாகின்றன.

செல்வம் நிலையாமை

செல்வம் என்பது உடைமை பூணும் பொருளாகும். சங்க இலக்கியத்தில் செல்வ நிலையாமையானது பெரும்பாலும் பொருள் நிலையாமையாகவே கொள்ளப்பட்டுள்ளது. பொருள் நிலையாமை பற்றிய கருத்துக்கள் நற்றிணை, ஐங்குறுநூறு போன்ற அகப்பாடல்களில் காணப்படுகின்றன.

பொருளின் நிலையாமை அளவையும் அறியாமல், அதைத்தேடி வருமளவும் நிலைத்து நிற்காத இளமை, யாக்கை இயல்புகளையும் உணராமல், பொருள்தேடிச் சென்ற தலைவனைப் பற்றிக் கூறும் தலைவியின் கூற்றாக வரும் கணியன்பூங்குன்றனாரின் பாடலடிகள் பின்வருமாறு:

"பொன்னும் கொள்ளார் மன்னர் - நன்னுதல்
நாம்தம் உண்மையின் உளமேளூ அதனால்
தாம் செய்பொருள் அளவு அறியார்ளூ தாம் கசிந்து
என்றூழ் நிறுப்ப, நீள் இடை ஒழிய
சென்றோர்................................." (நற். 226:3-7)

நிலையில்லாத பொருளுக்காக, வெப்பத்தால் சுடுகின்ற காட்டைத் தலைவன் கடந்து செல்கிறான் என்று தலைவி தோழியிடம் கூறியதாக அமைந்த ஐங்குறுநூற்றுப் பாடல் ஒன்று கீழ்வருமாறு:

"அம்ம வாழி தோழி! நம்வயின்
பிரியலர் போலப் புணர்ந்தோர் மன்ற
நின்றதுஇல் பொருட் பிணிமுற்றிய
என்றூழ் நீடிய சுரன் இறந்தோரரே". (ஐங்., 336)

இப்பாடலின் மூலம் செல்வ நிலையாமை உணர்த்தப்படுவதை அறியலாம். வாடாத மலரையுடைய பொய்கையில் வரும் புதுநீரோடு செல்லும் மீனைப்போல பொருளானது நிலையற்ற தன்மையை உடையது என்பதை,

"..................... பொருளே
வாடாப் பூவின் பொய்கை நாப்பண்
ஓடுமீன் வழியின் கெடுவ". (நற்., 1:6:4-6)

என்னும் சிறைக்குடி ஆந்தையாரின் பாடலடிகளால் தெளியலாம். நன்மை வாய்த்தல் இல்லாத வாழ்விற்குரிய நிலையற்ற பொருளை ஈட்டுவதற்குக் கடத்தற்கரிய வெப்பம் பொருந்திய சுரத்திடையே தலைவன் பிரிந்து சென்றான். சான்று,

"............... அருங் சுரம் இறந்து

நன்வாய் அல்லா வாழ்க்கை

மன்னாப் பொருட்பிணிப் பிரிதும் யாம் எனவே". (நற். 46:9-11)

இதன் மூலம், செல்வம் நிலையற்றது என்ற கருத்தாக்கம் உணர்த்தப்பட்டுள்ளது. பொருள் தேடிச் செலலும் தலைவனைத் தோழி செல்வ நிலையாமையைக் கூறிச் செலவழுங்குவித்தாள் என்பதற்கு,

"மன்னாப் பொருட் பிணிமுன்னி" (நற். 71:1)

என்னும் பாடலடி சான்றாகின்றது. தலைவி தோழியை நோக்கி வன்பொறை எதிரழிந்து சொல்லும்பொழுது செல்வ நிலையாமையைப் பற்றிக் கூறுகிறாள். இதனை,

"நில்லாப் பொருட் பிணிப் பிரிந்திசினோரே". (நற்., 241:12)

என்னும் பாடலடி உணர்த்துகிறது.

பொருளைத் தேடுவதற்குப் பிரிந்து சென்று ஈட்டிய பொருளால் இன்பம் உண்டாகும் என்றாலும், அது இளமையில் நுகரும் காம இன்பத்தைக் காட்டிலும் பெரியது அன்று. அதனால் நிலையற்ற பொருள் மீதுகொண்ட பற்றால் காம இன்பத்தினைக் கைவிட்டுச் செல்லுதல் தவறாகும் என நினைத்த தலைவன் நெஞ்சிற்குக் கூறிச் செலவு தவிர்க்கிறான். இதனை,

"காமம் தருதலும் இன்றேஊ அதனால்

நில்லாப் பொருட் பிணிச் சேறி

வல்லே – நெஞ்சம்! வாய்க்க நின் வினையே". (நற். 126:10-12)

என்னும் பாடலடிகளால் தெளியலாம். இதன் மூலம் செல்வ நிலையாமைப் பற்றியக் கருத்துக்களை அறிந்து கொள்ளமுடிகிறது.

இளமை நிலையாமை

மனித வாழ்க்கையில் பிறப்புக்கு அடுத்த நிலையில் இளமை வருகிறது. இந்த இளமை நின்று நிலைக்காது. விரைவில் முதுமையை வந்தடையும் என்ற உண்மையை உணர்த்துவதே இளமை நிலையாமையாகும்.

காம இன்பத்தை நுகரும் இளமைப்பருவம் கழிந்து விடக்கூடாது, இளமையை நுகராது விட்டுப் பொருள்களின் வளமையால் காம இன்பத்தைச் சுவைத்திட இயலாது. மனிதவாழ்வில் இளமை இருக்கும் காலம் சிறிய பகுதியேயாகும். எனவே, இளமை நிலையற்றது என்பதை உணர்ந்த தலைவன், செல்வத்தைத் தவிர்க்கிறான். இதனை,

> ‘‘இளமை கழிந்த பின்றை வளமை
>
> காமம் தருதலும் இன்றே’’. (நற். 126:9-10)

என்னும் நற்றிணைப் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. வில்லிலிருந்து எய்யப்படும் அம்பின் நிழல் விரைவில் மறைந்துவிடும். அதைப் போன்று இளமையும் அதனால் வரும் இன்பமும் நிலைத்து நிற்பதில்லை என்பதைப் பின்வரும் பாடலடிகளால் அறியலாம்.

> ‘‘வைகல் தோறும் இன்பமும் இளமையும்
>
> எய்கணை நிழலின் கழியும் இவ்உலகத்து’’. (நற். 46:1-2

இதுபற்றி ராஜ்கௌதமன் அவர்கள் தமது ‘அறம் அதிகாரம்’ என்ற நூலில், ‘‘செல்வம் இருந்தாலும் இளமை கழிந்துவிட்டாலும் அந்தச் செல்வத்தால் பயனில்லை என்பது பெண்ணின் தருக்கம். இன்பத்துக்கு ஆதாரம். இளமை ததும்பும் உடல், செல்வம் இதற்குப் பக்கத் துணையாக இருக்கும். உடல் வலிமை வளமை, ஆரோக்கியம் இருப்பது இளமையில் தான், இது கழிந்த பிறகு செல்வத்தால் இன்பம் இல்லாமல் போகும்’’[15] என்று குறிப்பிட்டுள்ளார்.

ஆயுள் முதிர்ந்து யாக்கை மூத்துத் தளர்ந்தவர்கள் மீண்டும் இளமைப் பருவத்தை அடையமுடியாது என்பதை,

> ‘‘முதிர்ந்தோர் இளமை அழிந்தும் எய்தார்’’ (நற், 314:1)

என்னும் நற்றிணைப் பாடலடி விளக்குகிறது. இதன் மூலம் இளமை நிலையாமை கூறப்பட்டுள்ளது. வாழ்வது உறுதியில்லை, கூற்றுவன் எப்போது வருவான் என்று சொல்ல முடியாது. அதனால் இளமை இருக்கும்பொழுதே இன்பத்தை நுகர்ந்து கழிக்க வேண்டும் என்பதனைப் பின்வரும் பாடலடிகள் மூலம் தெளியலாம்.

“இருங்கண் ஞாலத்து ஈண்டு பயப் பெருவளம்
ஒருங்குடன் இயைவது ஆயினும் கரும்பின்
கால் எறி கடிகைக் கண் அயின்றன்ன
வால் எயறு ஊறிய வசை இல்தீம்நீர்க்
கோல் அமை குறுந்தொடிக் குறுமகள் ஒழிய
ஆள்வினை மருங்கில் பிரியார் - நாளும்
உறல் முறை மரபின் கூற்றத்து
அறன் இல்கோள் நற்க அறிந்திசினோரே”. (குறு., 267)

இப்பாடலில் தலைவன் இளமையது அருமையை உணர்ந்து செலவு தவிர்ப்பது தெரிகிறது.

வினைக் கொள்கை கருத்தாக்கம்

சமண, பௌத்த சமயங்களின் உயிர் நாடியாக விளங்குவது வினைக்கோட்பாடாகும். முற்பிறவியில் தான் செய்யும் வினையின் அடிப்படையிலே ஓர் உயிருக்கு பிறப்பு உண்டாகிறது என்று சமண பௌத்த சமயத்தினர் கருதினர். அப்பிறவியில் அவன் செய்யும் செய்லகளைப் பொறுத்தே நல்வினை, தீவினை என்ற பாகுபாடு அமைகிறது. வினைக் கொள்கையைப் பற்றி கூறுகையில் ராஜ்கௌதமன் அவர்கள், ‘வணிகத்தின் அடிப்படை முதலும் ஊதியமும், முதல் போட்டால் அதற்குரிய ஊதியம் கிடைக்கும். இந்த வணிக அறத்தின் விரிவாக்கமாக வினைக்கு ஏற்ற பிறவி கிடைக்கும் என்று வினைக்கொள்கை அமைகிறது. இது பின்னர் வேளாண்மை எண்ணத்திலும் பதிவாகியது. விதைக்கு ஏற்ற விளைச்சல் கிடைக்கும் என்பது வினைக்கொள்கையை விளக்கும் உவமையாகக் கையாளப்பட்டது”[16] என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

ஓர் உயிர் தான் செய்யும் நல்வினை, தீவினைப் பயன்களான இன்ப, துன்பங்களைத் தானே அனுபவிக்க வேண்டும். “வினைப்பயன்கள்

ஒட்டிக்கொள்ளும் களனாக உயிர்விளங்குகிறது. எண்ணைய் பசையும், குழைவுத்தன்மையும் கொண்ட பொருளில் தூசுகள் எளிதில் படியும் அதைப்போல உயிரைச் சுற்றி வினைப் பயன்கள் எளிதில் ஒட்டிக் கொள்கின்றன''[17] என்று வினைப் பயனைப் பற்றி குறிப்பிடுகின்றார் கு. நாராயணன்.

ஊழ்வினை

சமண, பௌத்த சமயங்களின் வினைக்கோட்பாடுகளின் மூலம் பிறப்பைத் தீர்மானிப்பவை ஊழ்வினையே என்ற கருத்து கூறப்படுகிறது. உயிரை ஊழ்வினையே ஆட்டி வைக்கிறது என்று சங்கத்தமிழர்கள் நம்பியதாக சாமி சிதம்பரனார் கூறுகின்றார்''[18]. ஊழ்வினைப் பற்றி தொல்காப்பியர்,

''ஒன்றே வேறே என்று இரு பால்வயின்
ஒன்றி உயர்ந்த பாலது ஆணையின்
ஒத்த கிழவனும் கிழத்தியும் காண்ப
மிக்கோன் ஆயினும் கடிவரை இன்றே''. (தொல்.களவு, நூற்பா. 2)

என்னும் நூற்பா மூலம் விளக்கியுள்ளார். தலைவனும் தலைவியும் எதிர்பாராமல் காதல் கொள்வது ஊழ்வினையே என்பது இந்நூற்பாவின் கருத்தாகும்.

உடன்போகிய தலைவன் தலைவியை இடைச்சுரத்தில் கண்டோர் கூறிய கூற்றில், ஊழ்வினையின் பயன் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

''இவன் இவள் ஐம்பால் பற்றவும் இவள் இவன்
புன்தலை ஓரி வாங்குநள் பரியவும்
காதற் செவிலியர் தவிர்ப்பவும் தவிராது
ஏதில் சிறுசெரு உறுப மன்னோ
நல்லை மன்றம் பாலே''. (குறு., 229:1-5)

இப்பாடலடிகள் மூலம் இளமை காலத்தில் எப்போதும் விளையாட்டாகச் சண்டையிட்டுக் கொண்டிருந்த இவர்கள், இப்பொழுது பாலை வழியில் இணைந்து காதலர்களாகச் செல்வது ஊழ்வினையின் பயனே என்பது விளக்கப்பட்டுள்ளது.

மறுபிறப்பு

ஊழ்வினையே மறுபிறப்புக்கு ஓர் உயிரை இட்டுச் செல்கின்றது. எனவே, மறுபிறப்பு வினைப்பயனால் ஏறபடுகிறது. ‘ஓர் உயிர் அதன் செயலுக்குத்தக்கபடி, இதனை வைதீக மதங்களும் சமண,பௌத்த மதங்களும் ஒப்புக்கொண்டன’’[19] என்று சாமி சிதம்பரனார் குறிப்பிடுகின்றார்.

நீர் வாழ்ப் பறவையான அன்றில் ஆணும் பெண்ணுமாய் இணைபிரியாது வாழும். அதைப்போல தலைவனும் தலைவியும் பல பிறவிகள் தொடர்ந்து வரும் நட்புடையவர்கள் என்பதை,

“இருவேம் ஆகிய உலகத்து
ஒருவேம் ஆகிய புன்மை நாம் உயிர்க்கே’’. (குறு., 57:5-6)

என்னும் பாடடிலகளால் தெளியலாம். இதில் தலைவனும் தலைவியும் தொடர்ந்து வரும் பிறப்பால் ஒன்றுப்பட்டுள்ளனர் என்பதில் மறுபிறப்பு பற்றியச் சிந்தனை இழையோடியுள்ளதை அறிய முடிகிறது.

“விரிதிரைப் பெருங்கடல் வளைஇய உலகமும்
அரிதுபெறு சிறப்பின் புத்தேள் நாடும்’’. (குறு., 101:1-2)

என்ற பதுமனார் பாடிய பாடலடிகளின் மூலம் இம்மை நுகர்ச்சிக்கு இவ்வுலகமும் தானம், தவம் முதலிய அறச்செயல்களால் விளையும் மறுஉலக நுகர்ச்சிக்குப் புத்தேள் உலகமும் இடனாகக் கூறப்படுவதால் மறுபிறப்பு பற்றிய சிந்தனை புலப்படுகிறது.

‘இப்பிறவி நீங்கி மறுபிறவி அடையினும் நீயே என் கணவனாகுக என்றும், நானே உன்னுடைய நெஞ்சு பொருந்திய மனைவியாகுக’ என்றும் தலைவி கூறுவதாக அமைந்த குறுந்தொகைப் பாடலடிகள் கீழ்வருமாறு:

“இம்மை மாறி மறுமை ஆயினும்
நீ ஆகியர் எம் கணவனை
யான் ஆகியர் நின் நெஞ்சு நேர்பவளே’’. (குறு., 49:3-5)

இப்பாடலடிகளில் மறுபிறவிக் குறித்தக் கருத்து காணப்படுவதை அறியலாம். மறுபிறப்பு என்ற கருத்து வைதீகம், சமண, பௌத்தம் ஆகியவற்றிற்குப்

பொதுவாயினும் சமண, பௌத்த சமயத்தில் இது பெரிதும் வலியுறுத்தப்படுகிறது. ஆன்மாவின் பிறப்புக்கள் பற்றிய மூலச்சிந்தனையை உபநிடதங்களிலிருந்து சமண, பௌத்தம் வளர்த்தெடுத்தது என்பர்.

துறவு பற்றியக் கருத்தாக்கம்

சமண, பௌத்த சமயத்தின் இறுதி இலக்கு நிர்வாணம், மற்றும் முக்தி நிலையை அடைவதாகும். இதற்குத் துறவு ஒரு வழியாக இருந்தது. நிர்வாணம் மற்றும் முக்தி நிலையை அடைய வினை, மறுபிறவி போன்றவை தடையாக உள்ளன. எனவே இவற்றை நீக்கினால் நிர்வாணம் அல்லது முக்தி நிலையை அடையமுடியும். எனவேதான நிலையாமையை உணர்த்தி நிலைபேற்றை அடைய இச்சமயங்கள் வற்புறுத்துகின்றன. நிலைபேற்றை அடைய துறவு ஒரு மார்க்கமாய் உள்ளதால்தான், “நிலையாமை பெற்றெடுத்த செல்லக் குழந்தை துறவு”[20] என்று குறிப்பிடுகிறார் ராஜ்கௌதமன். இத்துறவின் மூலம் காமம், வெகுளி, மயக்கம் முதலிய முக்குற்றங்கள் அழிந்து நிர்வாணம் மற்றும் முக்திநிலை கிடைக்கிறது.

துறவு நிலை

“திடுமென ஏற்படுவதன்று, வலிந்து பயிற்றுவிக்க முடியாதது, துறவுக்குப் புறக்கட்டுப்பாடுகளை விட அகக்கட்டுப்பாடுகளே முக்கியத் தேவையாகிறது. அகக்கட்டுப்பாடு, மனஅமைதி, உயிர்ப்பக்குவம் ஆகியவற்றை ஒருவர் கொடுக்க மற்றவர் பெறமுடியாது, தானே வாழ்ந்து தன்னைப் பக்குவப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும்”[21] என்று துறவுக்கு விளக்கமளிக்கிறார் க.நாராயணன். இத்தகைய துறவு வாழ்க்கையைப் பற்றிச் சங்க அகப்பாடல் ஒன்று பின்வருமாறு கூறுகிறது.

“கவறு பெயர்த்தன்ன நில்லா வாழ்க்கை இட்டு
அகறல் ஓம்புமின் அறிவுடையீர் என
கையறத் துறப்போர்.......” (நற். 243:5-7)

இப்பாடலடிகளின் மூலம், சூதாடும், காய் மாறி விழுவதைப் போல வாழ்க்கையானது நிலையில்லாது மாறிக்கொண்டேயிருக்கும். ஆதலால், இந்நிலையில்லாத வாழ்க்கையை விட்டுத் துறவை மேற்கொள்ள வேண்டும் என்ற கருத்து அறிவுறுத்தப்பட்டுள்ளது. மேலும் இன்ப அறத்தை விடப் பொருள் அரியது என்று தலைவன் பொருளீட்டத் துணிந்த செயலைக் காமக்கணிப் பசலையாரின் இப்பாடல் காட்டுகின்றது.

உணவு இல்லாமல் உடம்பை வருத்தியதால் இளைத்துப்போன விலாப்பக்கத்தையும், நீராடாமல் இருந்ததால் உடல் அழுக்காயும் இருந்தே அசையாத தவத்தை மேற்கொண்ட பெரியோர்களைப் போல மலையில் உள்ள யானை இருந்ததென்பதை,

> ''உண்ணாமையின் உயங்கிய மருங்கின்
> ஆடாப் படிவத்து ஆன்றோர் போல
> வரைசெறி சிறுநெறி நிரையுடன் செல்லும்
> கான யானை............................'' (அக., 123:1-4)

என்னும் பாடலடிகள் விளக்குகின்றன. இதன் மூலம் சமயத்துறவியர் தம் உடலை நீராடமலும், உணவு உண்ணாமலும், உடலை வருத்தி அசையாத தவத்தை மேற்கொண்டதை அறிய முடிகிறது. இவ்வாறு, ''தம் உடலின் பற்றை நீக்கிய துறவி உடம்பின் மீது படியும் அழுக்கினைப் போக்கும்பொருட்டு நீராடுதல் செய்யாமல் உடம்பை வளர்க்க அதிக உணவும் உட்கொள்ளார். ஏனெனில் உணவைக் கொண்டு ஊட்டம் பெறுவதையும், நீரைக்கொண்டு உடம்பைத் தூய்மைப்படுத்துவதையும் விட தவத்தால் ஏற்படும் அகத்தூய்மையே சிறந்தது என்று சமண முனிவர்கள் கருதினார்கள்''[22] என்று தா.ஏ. ஞானமூர்த்தி குறிப்பிடுவதும் இங்கு நோக்கத்தக்கது.

உயர்ந்த தவத்தை மேற்கொள்ளுபவர், தன் வலிமை முழுவதும் கெடுமாறு தவம் மேற்கொள்ளக்கூடாது என்பதை,

> ''...................... மாந்தர்
> உரம் சாச் செய்யார் உயர்தவம்''. (நற்., 226:1-2)

என்னும் பாடடிலகள் வலியுறுத்துகின்றன. இதில், தவத்தின் அளவு நிலையும், பௌத்த சமயம் துறவு பற்றிக் கொண்டிருந்த கருத்து எதிரொலிக்கக் காணலாம்.

சமணம், பௌத்தம் ஆகிய இரண்டும் சங்க காலத்தே செல்வாக்குப் பெற்று நிலைபெறத் தலைப்பட்டதை மதுரைக்காஞ்சி தெரிவிக்கின்றது. பௌத்தப் பள்ளியும், சமணப் பள்ளியும் மதுரையில் நிறுவப்பட்டிருந்ததையும், பௌத்தப் பள்ளிக்குப் பேரிளம் பெண்டிர் தம் கணவர் மற்றும் குழந்தைகளுடன் பூசைக்கு வேண்டிய பூக்களுடனும் தூபங்களுடனும் சென்று வழிபாடு நடத்தியதையும் பௌத்தப் பள்ளியைப் பாதுகாத்து வந்ததையும்

மதுரைக்காஞ்சி (461-467) பாடுகின்றது. மதுரைக்காஞ்சியுள்ள 475 முதல் 488 வரையிலான பாடலடிகளில் சமணப்பள்ளி பற்றிய குறிப்பு இடம் பெற்றுள்ளது. 'சாவகர்' என்பார் வழிபாடு நடத்தியமையும், அப்பள்ளியில் நோன்பிகள் இருந்தமையும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. உரையில் 'சாவகர்' என்பதற்கு 'சைனரில்' நோன்பிகளெனவும் கூறப்படுவர்' என விளக்கம் கூறப்பட்டுள்ளது''[23]. இவ்வாறு, இல்லறத்தார் இவ்விரு சமயங்களையும் பின்பற்றியுள்ளனர் என்பது இச்சமயங்களின் செல்வாக்கை காட்டுவதாயுள்ளது.

பௌத்தப்பள்ளிக்கு வந்த பெண்டிரைக் குறிப்பிடுகையில் மதுரைக்காஞ்சி, திண்கதிர் மதாணி.......... காமர் கவினிய பேர் இளம் பெண்டிர்' (461-465) எனக் குறிப்பிடுவதால் இவர்கள் செல்வந்தர்களே என்பது பெறப்படுகின்றது.

மதுரை மாநகர நாளங்காடித் தெருக்களில் வாழ்ந்த செல்வந்தர்களைப் பற்றியும், அவர்தம் மகளிர் மாடங்களிலிருந்து விழாக்காட்சிகளையும் காண்பதையும் பாடும் மதுரைக்காஞ்சி, நகர்வாழ் செல்வர்களைப் பற்றியே பேசுவதால் அவர்கள் வணிகர்களே எனக் கொள்ளலாம்.

மதக ஆட்சியின் தோற்றம் பற்றிப் பேசுகின்ற டி.டி. கோசாம்பி, அகிம்சையின் மீது பலமான நம்பிக்கை கொண்ட சமண, பௌத்த மதங்கள் யாக பலிகளையும், போரையும் எதிர்த்ததுடன் வைதீகமதக் கோட்பாடுகளையும் வன்மையாய் எதிர்த்ததையும் எடுத்துக்காட்டி, இவ்விரு மதங்களும் வணிகர் மத்தியில் செல்வாக்குப் பெற்ற மதங்களாய் இருந்துள்ளதையும் அதற்கான காரணங்களையும் எடுத்து விளக்கியுள்ளார். இன்றைய நிலையிலும் சமணர் மத்தியில் வணிகர்களே அதிகமாயுள்ளனர் என்றும் கருத்தையும் குறிப்பிட்டுள்ளார்''[24].

மகதநாட்டின் சமய சூழலையும்,

> ''சங்க காலத்திலேயே தமிழ்நாட்டில்
> சமணமும் பௌத்தமும் நன்கு பரவி குறிப்பாக
> வணிகர்கள் மத்தியிலும் செல்வர்கள்
> மத்தியிலும் செல்வாக்கு பெற்றிருந்தன என்று
> நாம் கொள்ளலாம். மேலும் சங்க இலக்கியத்தில்
> சமண, பௌத்த சமயம் சார்ந்த புலவர்களும்
> இடம் பெற்றிருந்தனர் என்று கொள்ளவும் இடமுண்டு''[25].

என ரகுநாதன் குறிப்பிடும் சூழலையும் சங்கப்பாடல்களில் வெளிப்படையாகக் காணஇயலவில்லை என்றாலும் மேற்குறிப்பிட்டது போன்ற பாடற்சான்றுகள் இக்கருத்தை வலியுறுத்துனவாகவே உள்ளன.

"பிராமண மதம் எனப்படும் வைதீக மதம் இழிவான தொழில் என்று தாழ்வுபடுத்தியது போலல்லாமல் சமண சமயம் பயிர்த் தொழிலை மிகச்சிறந்த தொழில் என்று போற்றியது. பயிர்த்தொழில் செய்யும் வேளாளரும் வாணிபம் செய்யும் வணிகரும் ஏனைய தொழிலாளரும் இந்த மதத்தை மேற்கொண்டிருந்தனர்"[26] என மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி குறிப்பிடுவதையும் இங்கே கருத்தில் கொள்ள வேண்டும். இவர் கூற்றும், வணிகர் மத்தியில் சமண, பௌத்தம் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்ததைக் காட்டுகிறது.

வணிகர் அனைவருமே சமணத்தையோ, பௌத்தத்தையோ மட்டும் சமயங்களாய்க் கொண்டிருக்கவில்லை. மாறாக சிலர் வைதீக சமயத்தையும், கைக்கொண்டிருந்தனர் என்பதற்கும் சங்க இலக்கியத்தில் சான்றுகள் உள்ளன.

"வலைஞர் முன்றில் மீன் பிறழவும்
வலைஞர் குரம்பை மாஈண்டவும்
கொலை கடிந்தும் களவு நீக்கியும்
அமரர் பேணியும் ஆவதி அருந்தியும்
நல்ஆனொடு பகடு ஓம்பியும்
நான் மறையோர் புகழ்பரப்பியும்
பண்ணியம் அட்டியும் பசும்பதம் கொடுத்தும்
புண்ணியம் முட்டாத்தண் நிழல் வாழ்க்கை
கொடு மேழி நசை உழவர்
நெடு நுகத்துப் பகல் போல
நடுவ நின்ற நல்நெஞ்சினோர்". (ப.பா.197-207)

என வரும் பாடலடிகள், வணிர்கள் அமரரைப் பேணி ஆவுதி அருந்தியதையும், நான்மறையோர் புகழ் பரப்பியதையும் காட்டுகின்றன. வணிகர், அந்தணரையும் போற்றியுள்ளார்கள் என்பதால், வைதீக சமயமும் வணிகர் சிலரால் கைக்கொள்ளப்பட்டிருந்ததை அறியலாம். இதில் வரும் மூன்று அடிகளை மட்டுமே காட்டி, உயர்களைப் பாதுகாத்துக் களவு, கொலை இவற்றை நீக்கி வாழ்ந்தனர் என்பதால், இவர்கள் சமண, பௌத்தர்கள்

என்கிறார் ரகுநாதன்''[27]. பின்வரும் அடிகளையும் கருத்திற்கொண்டு பார்க்கையில் பட்டினப்பாலை குறிப்பிடும் வணிகர் வைதீகர் சமயத்தைக் கைக் கொண்டவர் என்பது தெளிவாகின்றது.

எனவே, முன்னிரண்டு அடிகளை மட்டுமே கருத்தில் கொண்டு இவர்களைச் சமணர் என்க குறிப்பிட வாய்ப்பேதும் இல்லை எனலாம்.

மேற்கூறிய கருத்துக்கு அரணாக, ''சங்க காலத்தே நடத்தப்பட்ட யாகங்களில் உயிர்ப்பலிகள் கொடுக்கப்பட்டதற்கான சான்றேதும் இல்லை. நீர்நாண நெய் வழங்கி வேட்கப்பட்ட யாகம் பற்றிய குறிப்புக்களே இடம் பெற்றுள்ளன. பட்டினப்பாலையின் பாட்டுடைத் தலைவனான கரிகாலனுக்கு முற்பட்ட காலப்பகுதியிலும் கூட உயிர்ப்பலியோடு யாகங்கள் நடத்தப்பட்டதற்குச் சான்றுகள் இல்லை. சங்க காலகட்டத்தின் வைதீகநெறி கொலை கடிந்து நெறியாகவே இருந்துள்ளது என்பது இவற்றால் தெளிவாகின்றது. எனவே, 'கொலை கடிந்து' என வரும் தொடரை மட்டுமே சான்று காட்டி இது சமணர்க்கே உரியதெனக் கூறி இவ்வணிகரையும் சமண நெறிக்குள் அடக்குவது முறையன்று''[28] என வரும் பெ.மாதையன் கூற்றும் இங்குச் சுட்டத்தக்கதாகும். எனவே, வைதீக சமயத்கை் கடைப்பிடித்த வணிகரும் சங்க காலத்தே இருந்தனர் என்பதற்குப் பட்டினப்பாலையின் இப்பாடலடிகளே சிறந்த சான்றாகும்.

சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கியங்களான முன் பழந்தமிழ்க் கால இறுதிப்பகுதியில், இம்மூன்று சமயங்களம் செல்வாக்குப் பெற்றனவாய் இருந்துள்ளன என்பதற்கு மதுரைக்காஞ்சியே சிறந்த சான்றாகும். பௌத்தப்பள்ளி, அந்தணர் பள்ளி, சமணர் பள்ளி என்னும் மூன்றும் மதுரை மாநகரில் அமைந்திருந்தன என்பதும், மக்கள் சமண, பௌத்தப் பள்ளிகளில் வழிபாடு நடத்தினர் என்பதும் இவற்றின் செல்வாக்கைக் காட்டுகின்றன.

வைதீக சமயத்தின் செல்வாக்கு அரசர்களிடம் இருந்தததைப் போல சமண சமயச் செல்வாக்கும் சில அரசர்களிடம் இருந்ததைக் காணமுடிகின்றது. சங்ககாலத் தொடக்கநிலையில் இறுதிப்பகுதியல் முன்பழந்தமிழ்க் கால இறுதிப்பகுதியில் வாழ்ந்த கோப்பெருஞ்சோழன் பற்றிய பாடல்களை இதற்குச் சான்றாகக் காட்டலாம். புறநானூற்றுப் பாடல்டகளில் (212-213) இம்மன்னன் வடக்கிருந்து உயிர் துறந்த செய்தி பாடப்பட்டுள்ளது. வடக்கிருத்தல் என்பது சமண சமயநெறி. இது சல்லேகனை எனப் பெறும் ''வடக்கிருத்தல் அல்லது

சல்லேகனை என்பது சமண சமயக் கொள்கையாகும். உண்ணா நோன்பிருந்து உயிர்விடுவது என்று இதன் பொருள்.

பொறுக்க முடியாத மனவேதனையைத் தருகிற இடையூறு, தீராத நோய், மிகுந்த மூப்பு இவை உண்டான காலத்து சல்லேகனை செய்து உயிர்விடலாம் என்பது சமணம் கொள்கை. சல்லேகளை செய்வோர் தருப்பைப் புல்லின் மேல் வடக்கு நோக்கி அமர்ந்து சாகிற வரையில் உணவு கொள்ளாமல் இருக்க வேண்டும்''[29] என்னும் மயிலை. சீனிவேங்கடசாமியின் கருத்து சங்ககால அரசர் சிலர் கைக்காண்ட வடக்கிருத்தல் என்னும் மரபின் சமண சமயப் பின்னணியைக் காட்டுகிறது. இந்நெறி கரிகாலனை எதிர்த்து போரிட்டுப் புறப் புண்பட்ட சேரமான் பெருங்சேரலாதனாலும் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. (புற., 65:66) இவ்வாறு இவ்விரு மன்னரும் வடக்கிருந்ததனால் இவர்கள் சமண சமய நெறியைக் கைக்கொண்டவர்களாய் இருந்துள்ளார் எனத் துணியலாம். எனவே, சங்ககாலக் கடைப்பகுதியில் சமணமும் அரசர் ஆதரவுடன் செல்வாக்குப் பெற்ற சமயமாய் இருந்துள்ளமை இதனால் தெளிவாகின்றது.

வேதநெறியோடு சமண, பௌத்த சமயங்களின் கொள்கைகள் வந்து தமிழகத்தில் மோதிய போதும் ஆரியக்கலப்பு சமயச் சார்பில் ஆழமாக வேரூன்றியிருந்தது. பௌத்த, சமணப் பள்ளிகளைக் குறித்து மதுரைக்காஞ்சி கூறுவுது பின்வருமாறு:

> ''திண்கதிர் மதாணி ஏண் குறுமாக்களை ஓம்பினர்த் தழீஇ தாம் புணர்ந்து முயங்கி தாதுஅணி தாமரைப் போது பிடித்தாங்கு தாமும் அவரும் ஓரர்ஙகு விளங்கக் காமர் கவினிய பேர் இளம் பெண்டிர் பூவினர் புகையினர் தொழுவனர் பழிச்சிச் சிறந்து புறங்காக்கும் கடவுட் பள்ளியும்''[30].

> ''வண்டுபடப் பழுநிய தேன்ஆர் தோற்றத்துப்
> பூவும் புகையும் சாவகர் பழிச்ச
> சென்ற காலமும் வரூஉம் அச்சமயமும்
> இன்று இவண் தோன்றிய ஒழுக்கமொடு நன்கு உணர்ந்து
> வானமும் நிலனும் தாம் முழுது உணருதலும்
> சான்ற கொள்கை சாயா யாக்கை

ஆன்று அடங்கு அறிஞர் செறிந்தனர் நோன்மார்
கல்பொளிந்தன்ன இட்டுவாய்க் கரண்டைப்
பல்புரிச் சிமிலி நாற்றி நல்குவர
கயம் கண்டன்ன வயங்குடை நகரத்து
செப்பு இயன்றன்ன செஞ்சுவர் புனைந்து
நோக்கு விசை தவிர்ப்ப மேக்கு உயர்ந்து ஓங்கி
இறும்பூது சான்ற நறும்பூஞ் சேக்கையும்”[31]

என பள்ளியின் தோற்றம் விதந்து கூறப்பட்டுள்ளது.

பிராமணரின் சமயமாக இருந்த வைதீக சமயம் தமிழகம் முழுவதும் ஆழமாக வேரூன்றுவதற்குச் சமண, பௌத்த சமயங்கள் எதிர்மறைக் காரணங்களாக உள்ளன. வைதீக சமயத்திற்கு எதிராக எழுந்த சமணமும் பௌத்தமும் அக்கால வைதீக சமயத்தைச் சீர்திருத்த எழுந்தவையென்று கருதுவோரும் உளர்”[32].

அது எவ்வாறாயினும், இம்மூன்று சமயங்களுக்குமிடையே பூசல் நிலவியதும், ஒவ்வொரு சமய வளர்ச்சியும் ஏனைய இரு சமய வளர்ச்சியையும் தீவிரமாகப் பாதித்ததும் இறுதியில் வேள்வியையும் வருணாசிரமத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்த வைதீக சமயமே செல்வாக்குப் பெற்றதும், ஏனைய இரு சமயங்களும் அருகிப் போனதும் வரலாற்றுண்மைகளாகும்.

கடவுள் வழிபாடு

புகழ், கொடை, நல்லறம், வினைப்பயன், ஆண்மக்கட்பேறு என்பன மறுமை உலகத்தைத் தரும் என்ற நிலையில் மனிதன் தன் முயற்சியால் அடைந்த சுவர்க்கப்பேறு சங்கப் பிற்காலச் சூழலில் சற்றே மாற்றமடைந்து தெய்வ வழிபாட்டுடன் கடவுள்களும் சுவர்க்கப் பேற்றிற்குப் பிற்காலத்தில் காரணமாயினர். முருகன், திருமால், சிவன் போன்ற தெய்வங்கள் திணைநிலைத் தெய்வநிலையை இழந்து, வடபுலத் தெய்வங்களோடு சேர்க்கப்பட்டு மாற்றம் அடைந்த நிலையில் இறைவழிபாடு மிகப் பரவலாக்கம் பெற்றது. இத்தகைய சூழலில்,

“பணியியர் அத்தை நின்குடையே –முனிவர்
முக்கட் செல்வர் நகர் வலர் செய்கே”

என்னும் நிலையில் மன்னர்களிடம் கடவுள் வழிபாடு வற்புறுத்தப்பட்டது. இதன் விளைவாக, மன்னர்களும் தெய்வங்களோடு பிற்காலத்தில் இணைத்துப் பேசப்பட்டார்கள்.

மறுமை பற்றிய சிந்தனை

சுவர்க்கச் சிந்தனையோடு இணைத்து ஆராயப்பட வேண்டியது மறுமை பற்றியச் சிந்தனையாகும். மறுமை என்னும் சொல் சங்க இலக்கியங்களில் குறுந்தொகை (49:3), புறநானூறு (134:1, 141:1-4), அகநானூறு (66:2) போன்ற இலக்கியங்களில் இடம் பெற்றுள்ளது. மறுமை என்பது இம்மண்ணிலே வேறு ஒரு பிறப்பெடுத்து வாழும் வாழ்க்கைதான் என்பதைச் சங்கப்பாடல்கள் வழி அறியமுடிகின்றது. புறநானூற்றின்,

''செய்வினை மருங்கின் எய்தல்உண்டு எனின்
தொய்யா உலகத்து நுகர்ச்சியும் கூடும்
தொய்யா உலகத்து நுகர்ச்சிஇல் எனின்
மாறிப் பிறப்பின் இன்மையும் கூடும்'' (புற., 214:7-10)

என்னும் பாடலடிகள் நல்வினை அனுபவித்தல் பொருட்டு உயர்நிலை உலக வாழ்வு ஏற்படும் என்னும் கருத்தையும், அவ்வுயர்நிலை உலகப்பேறு இல்லாதபோது, மறுபிறப்பு நேரும் என்னும் சிந்தனையையும் வெளிப்படுத்துகின்றன. இதன் மூலம் சுவர்க்கப்பேறும், மறுபிறப்பும் வெவ்வேறானவை என்பதை உணரலாம்.

இம்மறுப்பிறப்பில், நம்பிக்கை மட்டுமல்லாது அகவாழ்க்கையில் மக்கட்கு ஆர்வமும் இருந்தது என்பதற்குப் பின்வரும் பாடலடிகள் சான்றாகின்றன.

''இம்மை மாறி மறுமை ஆயினும்
நீ ஆகியர் எம் கணவனை
யான் ஆகியர் நின் நெஞ்சு நேர்பவளே''. (குறு. 49:3-5)

மறுமை வாழ்வு குறித்த மாறுபட்ட சிந்தனை மரபும் சங்கச் சமூகத்தில் நிலவியிருந்தமையைச் சங்கப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. ''தேவருலகு பற்றி குறிப்பிடும் மிகச் சில பாடல்கள் தவிர மிகப் பெரும்பான்மையான பாடல்களின் கருப்பொருள்கள் உலகியல் வாழ்க்கை பற்றியனவேயாகும். வாழ்க்கையில் இன்பம் பெறுவது என்பதை இக்கால மக்களுக்குப் போதிக்க மிகப் பல

புலவர்கள் முயன்றிருக்கின்றனர். சமூக வாழ்க்கையில் மனிதன் பெறக்கூடிய இன்பத்தைப் பற்றிப் பல புலவர்கள் சிந்தித்துக் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளனர்''[33] நா.வானமாமலை குறிப்பிடும் சிந்தனைப் போக்குகள் சங்கப் பாடல்களில் காணப்படுகின்றன.

''படைத்தோன் மன்ற, அப்பண்பிலாளன்'' (புற. 194:5)

என்ற அடியில் இறைவன் உலகைப் படைத்தான் என்னும் கருத்து முதல்வாதப் போக்கையும்,

''ஐம்பெரும் பூதத்து இயற்கை'' (புற., 2:6)

என்ற அடியில் ஐம்பூதங்களம் இயற்கையானவை என்னும் பொருள்முதல்வாதப் போக்கையும் ஒருங்கே காணமுடிகின்றது.

இங்கு பொருள்முதல்வாதச் சிந்தனைகள் விரிவாகப் பேசப்படவில்லை என்றாலும் அச்சிந்தனை இருந்தமைக்கான சான்றுகள் பல குறிப்பாகக் காணப்படுகின்றன. ஆய்அண்டிரன் பற்றிய பாடலில்,

''இம்மைச் செய்தது மறுமைக்கு ஆம் எனும்
அறவிலை வணிகன் ஆஅய் அல்லன்''. (புற., 134:1-2)

என வரும் கருத்து இங்குக் கவனிக்கத்தக்கதாகும். ஆய் கொடையை மறுமைக்கெனச் செய்யும் இயல்பினன் அல்லன் என்பதுடன் இம்மை செய்தது இம்மையிலேயே பயன்படவல்லது என்பதையும் இப்பாடலடிகள் உணர்த்துவதாய்க் கருதலாம். இம்மை வாழ்வே, அதற்கான அறமே பெரிதாகக் கருதப்பட்டதை இப்பாடலடிகள் உணர்த்துகின்றன.

நரகம் பற்றிய சிந்தனை

நற்செயல்கள் ஒருவருக்குச் சுவர்க்கத்தைத் தரும் என்னும் நிலைக்கு மாறாகத் தீயசெயல்கள் ஒருவருக்கு நரகத்தைத் தரும் என்னும் சிந்தனைப் போக்கும் சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படுகிறது. நரகம் என்னும் சொல்லாட்சி சங்ககாலத் தொடக்கநிலை இலக்கியங்களில் ஆளப்பெறவில்லை. இச்சொல்லாட்சி மணிமேகலை, சிலப்பதிகாரம் போன்ற காப்பியங்களில் மட்டுமே காணப்படுகின்றன. மாறாக, நரகம் என்னும் சொல் சங்க இலக்கியங்களில் 'நிரயம்', 'நிரையம்' என்னும் சொற்களால் ஆளப்பட்டுள்ளன. நிரயம் என்னும் சொல் அகநானூறு (67:6) புறநானூறு, (5:6:376:15) போன்றவற்றிலும், நிரையம்

என்னும் சொல் அகநானூறு (95:12), நற்றினை (329:1) குறுந்தொகை (258:6) 292:6) பதிற்றுப்பத்து (15:31) ஆகியவற்றிலும் காணப்படுகின்றன. இவற்றில் நற்றிணையில் வரும் 'வரையா நயவினர் நிரையம் பேணார்' என்னும் அடியில் 'நிரையம்' என்பது ஆகுபெயரால் நரகம் போன்ற நெறியைக் குறிப்பதாய் ஆளப்பட்டுள்ளது. நரகம் துன்பத்தைத் தரும் இயல்புடையது என்பதை,

"நிரயத்து அன்ன என் வறன் களைந்து". (புற., 376:15)

என்னும் பாடலடியில் உணரலாம். மேலும், 'பெண் கொலை புரிந்த நன்னனைப் போன்று அன்னையும் நரகத்திற்குச் செல்வாள்' (குறு. 29:25-26) என்பதும் தீச்செயல் புரிந்தவர் நரகத்தை அடைந்து துன்புறுவர் என்பதைக் காட்டுகிறது. அருளையும், அன்பையும் நீக்கிய மனத்தினர் நரகம் செல்வர் என்பதை,

"அருளும் அன்பும் நீக்கி நீங்கா
நிரயம் கொள்பவரோடு ஒன்றாது" (புற., 5:5-6)

என்னும் பாடலடிகள் உணர்த்துகின்றன.

மன்னன் குழுந்தையைப் போல மக்களைப் பேணவேண்டும் என்பதை அறிவுறுத்தும் புலவன், அதுவல்லாத ஆட்சிமுறை மன்னனுக்கு நரகத்தை கொடுக்கும் என்பதை மேற்கூறிய பாடலடிகளின் மூலம் அறிவுறுத்தியுள்ளான். மேலும், 'நிரையம் ஒரீஇய வேட்கைப் புரையோர்' (பதி.பத்து. 15) என்னும் பாடலடி, அறவேட்கை உடைய பெரியோர் நரகத்திலிருந்து விடுபடுவர் என்னும் கருத்தையும் முன்வைக்கிறது. இவை தவிர நரகம் குறித்த வேறு சிந்தனைகள் எதுவும் சங்க இலக்கியத்தில் இடம் பெறவில்லை எனலாம்.

முடிவுரை

வேதநெறியோடு சமண, பௌத்த சமயங்களின் கொள்கைகள் வந்து தமிழகத்தில் மோதிய போதும் ஆரியக் கலப்பு சமயச் சார்பில் ஆழமாக வேரூன்றியிருந்தது. பௌத்த, சமணப் பள்ளிகளைக் குறித்தப் பதிவுகளும் மேலும், பல்வேறு சமண, பௌத்தக் கருத்துக்களும் சமூக மக்களால் பின்பற்றப்பட்டு வந்தது என்பதையும் அறியமுடிகிறது.

சமணம், பௌத்தம் வைதீகம் சமயங்களுக்குமிடையே பூசல் நிலவியதும், ஒவ்வொரு சமய வளர்ச்சியும் ஏனைய இரு சமயங்களின் வளர்ச்சியையும் தீவிரமாகப் பாதித்தும் இறுதியில், வேள்வியையம் வருணாசிரமத்தையும்

அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்த வைதீக சமயமே செல்வாக்குப் பெற்றதும் ஏனைய இரு சமயமான சமணமும் பௌத்தமும் அருகிப் போனதும் வரலாற்றுண்மைகளாகும்.

பௌத்தப் பள்ளி, சமணப் பள்ளியுடன் அந்தணர் பள்ளியும் இருந்ததை மதுரைக்காஞ்சி வழி அறியமுடிகின்றது.

தொகுக்கப்பட்டுக் கிடைத்திருக்ககும் சங்கப்பாடல்களில் பெரிய அளவில் சான்றுகள் இல்லை என்பதை மட்டுமே அடிப்படையாகக் கொண்டு சமண, பௌத்த சமயங்கள் சங்க காலத்தே செல்வாக்குப் பெற்றிருக்கவில்லை எனக் கூறி விட முடியாது. சங்ககாலத்தே பாடப்பட்ட அனைத்துப் பாடல்களும் இத்தொகுப்புகளில் இடம்பெறவில்லை என்பதையும் இங்கு கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும். தமிழ்நாட்டில் பௌத்த, சமண சமயங்கள் வீழ்த்தப்பட்ட பின், சங்க நூல்களைத் தொகுத்த சான்றோர்கள் பௌத்த சமண சமயம் சம்பந்தப்பட்ட பாடல்களையும் குறிக்கொண்டு தேடியழித்திருக்கக்கூடும் என்றே நாமும் கருதலாம் என்னும் ரகுநாதனின் கூற்று முற்றிலும் விலக்கிவிடுதற்கில்லை.

சமண, பௌத்த சமயங்கள் கொள்கை அளவில் பல்வேறு மாறுபட்ட சிந்தனைகள் இருப்பினும் நிலையாமை, வினைக்கொள்கை, துறவு, மறுபிறப்பு, ஊழ்வினை, சுவர்க்கம், நரகம், சுவர்க்கப் பேற்றுக்கான வழிமுறைகள், மறுமை பற்றிய சிந்தனை, வினைப்பயன் ஆகியவற்றைக் கூறும் இடங்களில் இருசமயங்களின் கருத்துக்களும் இணைத்தே கூறப்பட்டுள்ளன.

இதுகாறும் கூறிய சான்றுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்க்கையில் சங்க காலத்தே சமணம், பௌத்தம், வைதீகம் ஆகிய மூன்று சமயங்களும் தம்மை நிலைநிறுத்திக் கொள்வதற்கான பல்வேறு நடவடிக்கைகளை மேற்கொண்டு வந்துள்ளன என்பதும், ஒன்றையொன்று விஞ்சி மேம்படும் நிலையில் கொள்கைப் போராட்டங்களை உடையனவாய் இருந்துள்ளன என்பதும் புலனாகின்றன. சமண, பௌத்த எதிர்ப்புகளைத் தாண்டி இம்மண்ணுடன் மக்களுடன் தம்மை இணைத்துக் கொண்டு வைதீக சமயம் வளரத் தலைப்பட்டது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. மயிலை சீனிவேங்கடசாமி, **சமணமும் தமிழும்,** ப.4
2. மேலது., பக்.4-5
3. ஜெயராஜ், சாம். முனைவர். **தத்துவமும் சமயமும்** (தொலைநிலைக்கல்வி இயக்ககம்), பக்.8-9.
4. டி.டி. கோசாம்பி, **பண்டைய இந்தியா அதன் பண்பாடும் நாகரிகமும் பற்றிய வரலாறு,** ப.1 79.
5. அ. மார்க்ஸ், புத்தம் சமணம், ப.30
6. க. கைலசாபதி, **பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்,** ப.104.
7. ராஜ்கௌதமன், **அறம் அதிகாரம்,** ப.127.
8. செ. பழனிச்சாமி, **புறநானூற்றில் தமிழர் பண்பாடு,** ப.4.
9. தங்க கருணாநிதி, **தமிழ் இலக்கியத்தில் நிலையாமைக் கருத்தாக்கம்,** ப.65.
10. பழனியம்மாள், **சித்தர் பாடல்களில் நிலையாமை,** ப.107.
11. கஸ்தூரி,இரா., **தமிழ் இலக்கியங்களில் நிலையாமை,** ப.15.
12. அகநானூறு, 353:4-5.
13. மேலது., 390:4
14. நற்றிணை,314:102
15. ராஜ்கௌதமன்,**அறம் அதிகாரம்,** ப.95.
16. மேலது**,** ப.93.
17. க. நாராயணன், **வழிகாட்டும் மதங்கள் - சமணம்,** ப.52.
18. மேலது., ப.20.
19. சாமி சிதம்பரனார், **பழந்தமிழர் வாழ்வும் வளர்ச்சியும்,** ப.71.
20. மேலது., ப.71.
21. க. நாராயணன், **வழிகாட்டும் மதங்கள் - சமணம்,** ப.75.
22. தா.ஏ. ஞானமூர்த்தி, **சமணம்,** பக்.87-88.
23. **பத்துப்பாட்டு, நச்சி. உரை,** ப.392.

24. டி.டி. கோசாம்பி, **பண்டைய இந்தியா அதன் பண்பாடும் நாகரிகமும் பற்றிய வரலாறு,** பக்.240-294.

25. ரகுநாதன், **இளங்கோவடிகள் யார்,** ப.804.

26. மயிலை சீனிவேங்கடசாமி, **சமணமும் தமிழும்,** ப.50.

27. ரகுநாதன், **இளங்கோவடிகள் யார்,** பக்.297-298.

28. பெ. மாதையன், **வரலாற்று நோக்கில் சங்க இலக்கியப் பழமரபுக் கதைகளும் தொன்மங்களும்,**ப.286.

29. மயிலை சீனிவேங்கடசாமி, **சமணமும் தமிழும்,** ப.180.

30. ம. காஞ்சி, பா.461-467.

31. மேலது., பா.475-487.

32. ஆ. வேலுப்பிள்ளை, **தமிழ் இலக்கியத்தில் காலமும் கருத்தும்,** ப.41.

33. நா.வானமாமலை, **பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் பொருள் முதல்வாதக் கருத்துக்கள்,** ப.13.

துணைநூற்பட்டியல்

துணைநூற்பட்டியல்

முதன்மைச் சான்றாதாரங்கள்

சாமிநாதையர், உ.வே.. (உ.ஆ) **பத்துப்பாட்டு மூலமும் நச்சினார்க்கினியருரையும்** தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம் தஞ்சாவூர், நிழற்படப் பதிப்பு, 1986.

______________________, **புறநானூறு மூலமும் உரையும்** தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம் தஞ்சாவூர், நிழற்படப் பதிப்பு, 1985.

______________________, **குறுந்தொகை மூலமும் உரையும்** டாக்டர். உ.வே. சாமிநாதையர் நூல் நிலையம், கடற்கரைச் சாலை, பெசன்ட் நகர், சென்னை – 600 090 ஐந்தாம் பதிப்பு, 2000.

சோமசுந்தரனார், பொ.வே. (உ.ஆ) **அகநானூறு (களிற்று யானை நிரை)** திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை மறுபதிப்பு, 1981.

____________________, **பதிற்றுப்பத்து,** திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை மறுபதிப்பு, 1981.

____________________, **பரிபாடல்,** திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை மறுபதிப்பு, 1981.

____________________, **குறுந்தொகை,** திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை மறுபதிப்பு, 1978.

__________________, **ஐங்குறுநூறு**
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை
மறுபதிப்பு, 1966.

__________________, **பத்துப்பாட்டு மூலமும் உரையும்**
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை, மறுபதிப்பு, 1966

____________________, **கலித்தொகை நச்சினார்க்கினியருரையும் விளக்கமும்**
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை
மறுபதிப்பு, 1969.

நாராயணசாமி ஐயர், அ. (உ.ஆ) **நற்றிணை நானூறு,**
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை
மறுபதிப்பு, 1967.

நாகராசன், வி. (உ.ஆ.) **சங்க இலக்கியம் பத்துப்பாட்டு**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட். சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2007.

நாராயணசாமி ஐயர், பின்னத்தூர் (உ.ஆ) **நற்றிணை**
திருநெல்வேலி தென்னிந்தியச் சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் லிமிடெட்
சென்னை – 18.
பதிப்பு, 2007.

பாலசுப்பிரமணியன், கு.வெ. (உ.ஆ), **நற்றிணை**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட். சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2004.

விசுவநாதன், அ. (ப.ஆ.) **சங்க இலக்கியம் கலித்தொகை**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட். சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2007.

துணைமை ஆதாரங்கள்

அறவாணன், க.ப., **மரவழிபாடு**
பாரி நிலையம்,
184, பிராட்வே,
சென்னை – 600 0108.
முதற்பதிப்பு, 1984.

அறவாணன், க.ப., **தமிழ்ச் சமுதாய வரலாறு**
தமிழ்க்கோட்டம்
11, இரண்டாம் தெரு
மோகன் நகர்,
புதுச்சேரி – 605 005.
முதற்பதிப்பு, 1993.

அறிவுநம்பி, அ., **தமிழர் மறந்த தமிழர் மரபுகள்**
பாரதியார் தமிழியல் நிறுவனம்
புதுவைப் பல்கலைக்கழகம்
புதுச்சேரி – 605 104.
முதற்பதிப்பு, 1991.

அருள்தாஸ், ஆ.,(க.ஆ) **தமிழர் தம் வழிபாட்டில் இருநிலைக் கோட்பாடு**
தேடல் - தொகுதி 5
தமிழியல் துறை
தமிழ்க்குடில்
புதுவைப் பல்கலைக்கழகம்
புதுச்சேரி – 605 104.
முதற்பதிப்பு, 1992.

அறிவுநம்பி, அ., (க.ஆ. ப.ஆ.) **சேயோன் - வடிவமாறுதல்**
தேடல்
தொகுதி – 6
புதுவைப் பல்கலைக்கழகம்
புதுச்சேரி – 605 104.
முதற்பதிப்பு, 1993.

இந்திரசித்து, க., **சேலம் மாவட்ட நாட்டுப்புறப் பாடல்கள்**
தமிழரசி பதிப்பகம்,
சங்கர் நகர்,
சேலம் - 636 007
முதற்பதிப்பு, 2000.

இளம்பூரணர், (உ.ஆ.,) **தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம்**
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம்,
சென்னை – 108.
மறுபதிப்பு, 1986.

எஸ்ஜியார், **திருநெல்வேலிப் பகுதியில் சிறுதெய்வ வழிபாடு**
ராஜசுந்தரி, சிவன்கோயில் தெரு
தூத்துக்குடி
முதற்பதிப்பு, 1986.

கலியாணசுந்தரனார், திரு.வி. **பெண்ணின் பெருமை அல்லது வாழ்க்கைத் துணை**
பூம்புகார் பதிப்பகம்,
63, பிராட்வே
சென்னை – 600 108.
பதினைந்தாம் பதிப்பு, 1992.

கந்தையாப்பிள்ளை, சோ.ந., **இந்து சமய வரலாறு,**
சந்தியா பதிப்பகம்,
சென்னை, இரண்டாம் பதிப்பு, 2003.

கஸ்தூரி, இரா., **தமிழ் இலக்கியத்தில் நிலையாமை**
ஞாயிறு வெளியீடு,
சென்னை, 2000.

காந்தி, க., **தமிழர் பழக்கவழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும்**
உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
தரமணி
சென்னை – 600113.
இரண்டாம் பதிப்பு, 2003.

குருசாமி, ம.ரா.போ. **சங்ககாலத்தில் முன்**
மெர்க்குரி புத்தகக் கம்பெனி
கோயமுத்தூர் - 1
முதற்பதிப்பு, 1975.

கைலாசபதி, க., **பண்டைத் தமிழ் வாழ்வும் வழிபாடும்**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
அம்பத்தூர்,
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 1991.

கைலாசபதி, க., **தமிழ் வீரநிலைக் கவிதை**
குமரன் புத்தக இல்லம்
கொழும்பு – சென்னை
முதல் பதிப்பு, 2006.

கேசவன், கோ., **மண்ணும் மனித உறவுகளும்**
சென்னை புக் ஹவுஸ், சென்னை,
1979.

கோசாம்பி, டி.டி. (மூ.ஆ)
சத்யா, எஸ், ஆர். என். (மொ.ஆ) **பண்டைய இந்தியா அதன் பண்பாடும் நாகரிகமும் பற்றிய வரலாறு**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2007.

கோபாலகிஷ்ணன், ம.சு., **மானிடவியல்**
தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்,
சென்னை,
1963

சதாசிவ பண்டராத்தார், டி.வி. **தமிழ் இலக்கிய வரலாறு (கி.பி. 250- கி.பி.600)**
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்,
அண்ணாமலை நகர்
1963.

சண்முகம் பிள்ளை, மு., **சங்கத்தமிழரின் வழிபாடும் சடங்குகளம்**
உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
தரமணி சென்னை – 600113.
இரண்டாம் பதிப்பு, 2003.

சண்முகம் பிள்ளை, மு., **சங்கத் தமிழர் வாழ்வியல்**
உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
தரமணி
சென்னை – 600113.
இரண்டாம் பதிப்பு, 2004.

சரசுவதி வேணுகோபால், **தொன்மக் கதைகள் -கோட்பாட்டு ஆய்வுகள்**
தாமரை வெளியீடு
விசுவநாதபுரம்
மதுரை – 625 014.
முதற்பதிப்பு, 1997.

சற்குணவதி — **தமிழக நாட்டுப்புறவியல்,**
தமிழ்க் கடல் பதிப்பகம்,
அரக்கோணம், - 631003.
முதற்பதிப்பு – 1998.

சாமி, பி.எல். — **தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு,**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 1980.

சிவசுப்பிரமணியன், ஆ. — **மந்திரமும் சடங்குகளும்**
மக்கள் வெளியீடு
எல்லிசு சாலை
சென்னை – 600 002.
இரண்டாம் பதிப்பு, 1999.

சியாமளா, ஜெ., — **சங்ககால அரசு உருவாக்கம் மெய்யப்பாட்டியல் அணுகுமுறை ஆய்வு**
பாவை பப்ளிகேஷன்ஸ்
சென்னை – 15
முதல் பதிப்பு, 2010.

சிதம்பரனார், சாமி, — **தொல்காப்பியத் தமிழர்**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2008.

சிதம்பரனார், சாமி. — **பழந்தமிழர் வாழ்வும் வளர்ச்சியும்,**
சிவகாமி சிதம்பரனார் இலக்கிய நிலையம், சென்னை, 1988.

சிவசுப்பிரமணியன், ஆ., (க.ஆ.) — **மழையும் நாட்டார் வழக்கியலும்**
நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வுகள்
தொகுதி – ஒன்று
பாரிவேள் பதிப்பகம்
பெருமாள்புரம்
திருநெல்வேலி – 627 007.
முதற்பதிப்பு, 1981.

சீனிவாசன், இரா. **சக்தி வழிபாடு**
ஜெயகுமாரி ஸ்டோர்ஸ்
கோர்ட் ரோடு
நாகர்கோவில் - 629 001.
முதற்பதிப்பு, 1975.

சுப்பிரமணியன், கா., **சங்ககாலச் சமுதாயம்**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 1987.

சுப்புரெட்டி, ந., **அகத்திணைக் கொள்கைகள்**
பாரி நிலையம்,
பிராட்வே,
சென்னை – 600 0108
முதற்பதிப்பு, 1981.

செல்வராசு, சிலம்பு., நா. **சங்க இலக்கியமும் சமூகவியலும்**
மணிவாசகர் பதிப்பகம்,
31, சிங்கர் தெரு,
பாரிமுனை சென்னை – 600 108.
முதல்பதிப்பு, 2002.

செல்வராசு, சிலம்பு., நா. **சங்க இலக்கிய மறுவாசிப்பு**
காவ்யா
டிரஸ்ட்புரம்,
கோடம்பாக்கம்
சென்னை – 600 024.
முதல்பதிப்பு, 2005.

சோமசுந்தரனார், (உ.ஆ) **சிலப்பதிகாரம் மூலமும் உரையும்**
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம்,
சென்னை, மறுபதிப்பு, 1969.

ஞானமூர்த்தி, தா.ஏ.இ **சமணம்**
சென்னை பல்கலைக்கழகம்,
சென்னை 1977.

ஞானசேகரன், தே., **மந்திரம் சடங்குகள் சமயம்**
பார்த்திபன் பதிப்பகம்,
A-12, LIC காலனி,
திருச்சிராப்பள்ளி – 620 021
முதற்பதிப்பு, 2000.

தமிழண்ணல், (உ.ஆ.) **தொல்காப்பியம் மூலமும் கருத்துரையும்**
மீனாட்சி புத்தக நிலையம்
தானப்ப முதலி தெரு
மதுரை – 625 001.
முற்பதிப்பு, 2008.

தனஞ்செயன், ஆ., **குலக்குறியியலும் மீனவர் வழக்காறுகளும்**
அபிதா பதிப்பகம்
பாளைங்கோட்டை
முதற்பதிப்பு, 1996.

தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய, (மூ.ஆ.)
கரிச்சான் குஞ்சு (மொ.ஆ) **இந்தியத் தத்துவ இயலில் நிலைத்திருப்பனவும் அழிந்தனவும்**
சென்னை புக் ஹவுஸ், சென்னை.

தோத்தாதிரி, எஸ். (மொ.ஆ) **உலகாயதம், பண்டைக்கால இந்தியப் பொருள் வாதம் பற்றிய ஆய்வு**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2010.

நச்சினார்க்கினியர், (உ.ஆ) **தொல்காப்பியம் பொருளாதிகாரம்,**
திருநெல்வேலி தென்னிந்திய
சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம்,
சென்னை – 1, மறுபதிப்பு, 1966.

நடராஜன், தி.சு., **திறனாய்வுக்கலை**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2005.

நாராயணன், க. **வழிகாட்டும் மதங்கள் - சமணம்**
மணியம் பதிப்பகம்,
சென்னை, 1998.

நித்தியக்கல்யாணி, சு., (க.ஆ.) **பழமரபுத் தமிழியல் சங்க இலக்கியத்தில் மரவழிபாடு**
ஞாலத் தமிழ்ப் பண்பாட்டு ஆய்வு
மன்றம்,
மதுரை – 21
முதல்பதிப்பு, 2009

பழனிச்சாமி, செ., **புறநானூற்றில் தமிழர் பண்பாடு**
வாணி பதிப்பகம், கோவை, 1969.

பக்தவத்சலபாரதி, **தமிழர் மானிடவியல்**
மெய்யப்பன் தமிழாய்வகம்
53, புதுத்தெரு
சிதம்பரம் - 608 001.
முதல்பதிப்பு, 2002.

பக்தவத்சலபாரதி, **பண்பாட்டு மானிடவியல்**
மெய்யப்பன் தமிழாய்வகம்
53, புதுத்தெரு
சிதம்பரம் - 608 001.
விரிவாக்கப் பெற்ற திருத்திய பதிப்பு – 2003.

பக்தவத்சலபாரதி, **சமூக- பண்பாட்டு மானிடவியல்**
அடையாளம்
கருப்பூர் சாலை,
புத்தாநத்தம் - 621 310
முதற்பதிப்பு, 2005.

பக்தவத்சலபாரதி, **மானிடவியல் கோட்பாடுகள் வல்லினம்**
இலாசுப்பேட்டை
புதுச்சேரி - 605 008.
முதற்பதிப்பு, 2005.

பரமசிவன், தொ., **தெய்வம் என்பதோர்**
யாதுமாகி பதிப்பகம்,
பாளையங்கோட்டை –
திருநெல்வேலி – 627 002.
முதற்பதிப்பு, 2006.

பரமசிவன், தொ., (க. ஆ) **தெய்வங்கள்**
பன்முகச் சிந்தனைகள்,
தமிழ்த்துறை,
கோபி கலை, அறிவியல் கல்லூரி,
கோபி, முதற்பதிப்பு – 2004.

பழமலய், த., **நரபலி: தெய்வங்கள் திருவிழாக்கள்**
தன்னானே பதிப்பகம்
டிரஸ்ட்புரம்
கோடம்பாக்கம்,
சென்னை – 24.
முதல்பதிப்பு, 2002.

மாதையன், பெ., **தமிழ்ச் செவ்வியல் படைப்புகள் கவிதையியல் சமுதாயவியல் நோக்கு**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2011.

மாதையன், பெ., **வரலாற்று நோக்கில் சங்க இலக்கியப் பழமரபுக் கதைகளும் தொன்மங்களும்**
தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்,
தஞ்சாவூர், 2001.

மார்க்ஸ், அ. **புத்தம் சமணம்**
கருப்புப் பிரதிகள்
சென்னை, 2006.

ரகுநாதன், **இளங்கோவடிகள் யார் (சிலப்பதிகாரம் பற்றிய ஒரு சமூகவியல் ஆராய்ச்சி)**
மீனாட்சி புத்தக நிலயைம்,
மதுரை, 1984.

ராஜ்கௌதமன், **அறம் / அதிகாரம்**
விடியல் பதிப்பகம், கோவை, 1977.

ராஜ்கௌதமன், **பாட்டும் தொகையும் தொல்காப்பியமும் தமிழ்ச்சமூக உருவாக்கமும்**
தமிழினி
67, பீட்டர்ஸ் சாலை,
ராயப்பேட்டை
சென்னை – 14.
முதல்பதிப்பு, 2006.

ராஜ்கௌதமன் **ஆகோள் பூசலும் பெருங்கற்கால நாகரிகமும்**
தமிழினி பதிப்பகம்
சென்னை – 14
முதல் பதிப்பு, 2009.

வானமாமலை, நா., **பழங்கதைகளும், பழமொழிகளும்**
நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.
சென்னை – 98
மூன்றாம் பதிப்பு, 2008.

வித்தியானந்தம், க.,	**தமிழர் சால்பு** பாரி புத்தகப்பண்ணை திருவல்லிக்கேணி சென்னை – 600 005. மூன்றாம் பதிப்பு, 1985.
விதாலி∴புர்னீக்கா,	**பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை** நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட். சென்னை – 98 மூன்றாம் பதிப்பு, 1986.
வெள்ளைவாரணன், க., (க.ஆ.)	**சங்க இலக்கியத்தில் சமய நோக்கு சங்க இலக்கியத்தில் கட்டுரைகள்** தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம் தஞ்சாவூர், முதல்பதிப்பு, 1984.
வெள்ளைவாராணன், க.,	**தொல்காப்பியம், புறத்திணை இயல் (உரைவளம்)** மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம் பதிப்புத்துறை மதுரை – 21 முதல் பதிப்பு, 1983.
வேங்கடசாமி. மயிலை. சீனி.	**சமணமும் தமிழும்** திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை மறுபதிப்பு, 1980.
வேலுப்பிள்ளை, ஆ.,	**தமிழ் இலக்கியத்தில் காலமும் கருத்தும்** பாரி புத்தகப் பண்ணை, சென்னை, 1985.
வேலுச்சாமி, ம., (க.ஆ.),	**வாழ்க்கைச் சுழற்சி சடங்குகள்** தமிழ்க்கலை காலாண்டு ஆய்விதழ் தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம் தஞ்சாவூர் - 613 001 முதல்பதிப்பு, 1988.

ஜோதிராணி, கே.ஏ. (க.ஆ.) **தமிழர் பண்பாட்டுத் தளத்தில் சடங்குகள்**
வேரும் விழுதும்
அலைகள் வெளியீட்டகம்
தெற்கு சிவன் கோயில் தெரு
கோடம்பாக்கம்
சென்னை – 600 024.
முதல்பதிப்பு, 2000.

அகராதி களஞ்சியங்கள்

சிங்காரவேலு, ஆ., **அபிதான சிந்தாமணி**
சாரதா பதிப்பகம்,
சென்னை – 14
முதற்பதிப்பு, 2001.

பாலுசாமி, நா., (மு.ப.) **வாழ்வியற் களஞ்சியம்**
தொகுதி- நான்கு
தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்
தஞ்சாவூர்,
முதல்பதிப்பு, 1984.

________________, **வாழ்வியற் களஞ்சியம்**
தொகுதி-எட்டு
தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்
தஞ்சாவூர்,
முதல்பதிப்பு, 1988.

கட்டுரைகள்

கணேசன், ம., (க.ஆ) **இலக்கியத்தில் மரபும் புதுமையும்**
தமிழ் ஆய்வாளர் மன்றம்
தமிழியற்புலம்
மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம்
முதல் பதிப்பு, 2011.

சத்தியமூர்த்தி, சி. (க.ஆ.) **சங்க இலக்கியத்தில் பௌத்த சிந்தனைகள்** (க.த)
ஆய்வுக்கோவை, ஆறாவது
கருத்தரங்கு, இந்தியப் பல்கலைக்கழக
தமிழாசிரியர் மன்றம், புதுச்சேரி, 1974.

இதழ்கள்

வானமாமலை, நா. (க.ஆ) **பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் பொருள் முதல்வாதக் கருத்துக்கள்** (க.த.) ஆராய்ச்சி, 2:9: 1970)

ஆய்வேடுகள்

கருணாநிதி, தங்க., (இளமுனைவர் பட்ட ஆய்வேடு) **தமிழ் இலக்கியத்தில் நிலையாமைக் கருத்தாக்கம்** புதுவைப் பல்கலைக்கழகம், புதுச்சேரி, 2002.

பழனியம்மாள், ர., (முனைவர் பட்ட ஆய்வேடு) **சித்தர் பாடல்களில் நிலையாமை** புதுவைப் பல்கலைக்கழகம், புதுச்சேரி, 2002.

மணிவாசகம், க., (முனைவர் பட்ட ஆய்வேடு) **பண்பாட்டு மானிடவியலும் சங்க இலக்கியமும்** தமிழியற்புலம், மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம், மதுரை - 21.

ஞானமுத்து தில்லைநாதன், **மட்டக்களப்பு சமூக அமைப்பில் குடி முறைமை ஒரு சமூகவியல் நுண் ஆய்வு** சமூகவியல் முதுகலைத் தத்தவமாணிப் பட்ட ஆய்வேடு யாழ்பாணப் பல்கலைக்கழகம் யாழ்பாணம் இலங்கை, 2005.

நிகண்டுகள்

பிங்கலமுனிவர் **பிங்கல நிகண்டு** திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை – 600 001. 1978.

அகராதிகள்

சுப்பிரமணியன், பா.ரா. (மு.ஆ.), **க்ரியாவின் தற்காலத் தமிழ் அகராதி** க்ரியா 268, இராயப்பேட்டை, சென்னை – 600 014. முதல்பதிப்பு, 1992.

Dictionary and Encyclopaedia

Hart.G.L., **A History of Indian Literature**
Vol. X, Fasc., 2
A Common Source for Tamil and
Sanskrit Literature,
Ed. Jan. Gonda, Otto
Harras – Sowitz Wiesbaden
1967.

Hunter, David, E., Whitten **Encylopaedia of Anthropology**
New York,
Harper & Row Publishers, Printed 1976.

முடிவுரை

முடிவுரை

சங்ககாலச் சமூகம் பலவகைப்பட்ட சமூகச்ச் சமய கூறுகளையும் உள்ளடக்கிய பொதுமைச் சமூகமாக விளங்கியது. இனக்குழுவாக வாழத் தொடங்கிய மனத இனம் வேட்டை மரபு, வேளாண் மரபு, நிலவுடைமை மரபு போன்ற இயங்கியல் தளங்களுக்கு மாறும் பொழுது சமூக மரபிலும் சமய மரபிலும் பல்வேறு மாற்றங்களை உருவாக்கத் தலைப்பட்டது.

தன் ஆற்றல்களுக்கு அப்பாற்பட்ட ஆற்றல்களைக் கண்டு அஞ்சிய தொடக்கக்கால அமைதிப்படுத்த சடங்கியல் முறைமைகளை உருவாக்குகிறான். இது சமயத்தை நோக்கிய ஒரு பயணமாக உருமாற்றம் பெறுகிறது.

இயற்கை வழிபாடு என்ற நிலையில் மரம், விலங்குகள், மலை, கடல், இடி, மின்னல் போன்ற தனக்கு பயன்பட்ட பொருண்மைகளையும் தான் அஞ்சிய பொருண்மைகளையும் வழிபாடு செய்யத் தொடங்கினான். இதன் பொருட்டு பல்வேறு சடங்கியல் முறைமைகளும் சமூகத்தில் உருவாக்கம் பெற்றன. பெரும் தோற்றமுடைய மலைகளிலும் கட்டுக்கு அடங்காத அலை கடலிலும் தெய்வம் உறைதலாக நம்பதி தொடங்கினான். இத்தெய்வத்திற்கு அணங்கென பெயரிட்டு பலி செலுத்தி அமைதிப்படுத்த முயன்றான்.

அணங்குச் சாரல், அணங்குடை முந்நீர், போன்ற சொல்லாட்சிகள் இதனை மெய்ப்பிக்கின்றன. கடலை குலக்குறியாகக் கொண்டு வாழ்ந்த மக்கள் பின்னர் கடலில் உறையும் தெய்வம் தங்களை வருத்தும் என அதனை சாந்திப்படுத்த சடங்குகள் செய்தனர். தனக்கு உணவளித்து பாதுகாத்த மரத்திலும் கடவுள் உறைந்திருப்பதாக நம்பினர். கடவுள் முதுமரத்து, மடவுள் மரத்த என்ற சொல்லாட்சிகள் மரத்தில் கடவுள் உறைந்திருக்கும் என்ற கருத்தை மெய்ப்பிக்கின்றன.

ஓமை, கடம்பம், வேம்பு போன்ற மரங்களில் தெய்வம் உறையுமென நம்பியமையை சங்க இலக்கியங்கள் மெய்ப்பிக்கின்றன. மேலும், எருமைக் கொம்பு, சுறாமுள் போன்ற பொருட்களில் அணங்கு உறைவதாக நம்பி அதனை வழிபட்டனர். எருமைக் கொம்பின் வழிபாட்டினையும் சுறாமுள் வழிபாட்டினையும் குலக்குறி வழிபாட்டு முறைமையில் அடக்கலாம். தொடக்க நிலையில் இனக்குழு சமூகமாக வாழ்நத மனிதன் உணவுத் தேவைக்காக போராட வேண்டிய நிலை இருந்தது. இப்போராட்டத்தின் அச்சவுணர்வுக்கு ஆட்பட்ட நிலைகளில் ஆவி பற்றிய நம்பிக்கை உருபெறத் தொடங்கியது. சமய

நிறுவனங்களின் ஆவி கோட்பாடு சார்ந்தது என்ற எட்வர்ட் டைலரின் கூற்று இங்கு நினைவுக் கூறத்தக்கது.

அணங்கு போன்றே அச்சம் தரக்கூடிய தெய்வமாக சூர் கருதப்பட்டது. சூர் மலைகளிலும், காடுகளிலும் தங்கும் இயல்புடையது. வரையற மகளிர், தெய்வ மகளிர், சூரர மகளிர், வானர மகளிர் போன்றவையும் அணங்கும் சக்திகளாக கருதப்பட்டன. அணங்கு என்னும் வருத்தும் தெய்வம் முருகணங்கு என்ற நிலையில் ஏற்றம் செய்யப்பட்ட நிலையை சங்க இலக்கியப் பதிவுகள் காட்டுகின்றன.

போரில் வீரச் செயல் செய்து இறந்து போன வீரருக்கும், மன்னருக்கும் கல் நட்டு வழிபடும் வழக்கம் தமிழ்நாட்டில் இருந்தது. இக்கற்களில் அவ்வீரர்களின் ஆவி உறைவதாக நம்பி படையலிட்டு, பலி செலுத்தி வழிபாடு செய்த மரபையும் காண முடிகிறது. பேய் பற்றிய அச்சமும் பல்வேறு நம்பிக்கைகளும் சங்க இலக்கியப்பாக்களில் பதிவு பெற்றுள்ளன. கழுது, பாசம் போன்ற சொற்களால் இப்பேய் அடையாளப்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

சடங்கு என்பது மனித வாழ்வை நெறிப்படுத்துவதற்காக உருவாக்கப்பட்ட ஒரு சமூகப் பண்பாட்டு நிகழ்வு. அச்சம் தரும் சக்திகளை அமைதிப்படுத்த மனிதன் மேற்கொண்ட செயல்பாடுகளே சடங்குகள் எனப்பட்டன. சடங்கு என்ற சொல்லாட்சி சங்கப் பாடல்களில் எங்கும் பயின்று வரவில்லை. இனக்குழச் சமூகத்தில் சடங்கே வாழ்க்கையாகவும், வாழ்க்கையே சடங்காகவும் அமைந்தன. சமுதாயத்தை இயக்கும் ஊடு கருவியாக அவை விளங்கின. சங்க காலத்தில் நிகழ்த்தப்பட்ட சடங்குகள் மனித வாழ்வில் ஏற்பட்ட அச்சங்களை களைந்து நெறிப்படுத்தி வாழ்வை முறைப்படுத்தின.

சடங்கோடு இணைந்த ஒரு செயல்பாடாகவே ‘வழிபடு’ என்பது நிகழ்ந்தது. வழிபாடு என்ற வேர்ச்சொலில் இருந்து பிறந்ததே வழிபாடாகும். வழிபாடு என்ற சொல்லிற்கு ஒருவன் தன்னையோ, பிறரையோ, இறைவனிடம் வழிபடுத்துதல் என்று பொருள்படுகிறது. சடங்கு என்று கூறும் போது வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகள், பிறப்புச் சடங்குகள், திருமணச் சடங்குகள் எனப் பல்வேறு வகையான சடங்குகளை மானுடவியலாளர்கள் சுட்டுகின்றனர்.

இறை வழிபாடு என்ற நோக்கில் வழிபாட்டை அணுகும் போது அதனை இயற்கை வழிபாடு, ஆவி வழிபாடு, தாய் தெய்வ வழிபாடு, முன்னோர் வழிபாடு என்று வகைப்படுத்தலாம். அச்சத்தின் பொருட்டு வழிபாட்டை மேற்கொண்ட

மனிதன் தன்னைப் பாதுகாக்கும் பொருட்டு இறைவனுக்கு விருப்பமான செயல்சார்ந்த நிகழ்வுகளை நிகழ்த்த வேண்டுமெனக் கருதினான். இச்சிந்தனையே சடங்குகளாக முகிழ்த்தன.

சமய சடங்கு என்று நோக்கும் போது வெறியாட்டுச் சடங்கு, மர வழிபாட்டு சடங்கு, குலக்குறி வழிபாட்டுச் சடங்கு, இல்லுறை தெய்வ வழிபாட்டுச் சடங்கு, இறந்தோருக்கான வழிபாட்டுச் சடங்குகள், மழைச் சடங்கு போன்ற பல்வேறு சடங்குகள் நிகழ்த்தப்பட்டமைக்கான சான்றுகளை சங்க இலக்கியங்கள் வாயிலாக அறியமுடிகின்றது.

சமயச் சார்பற்ற சமூகமாக சங்க காலத்தை நோக்கும் போக்கு பல மானுடவியல் சிந்தனையாளரிடம் காணப்படுகிறது. எந்தவொரு சமூக அமைப்பும் முந்தைய சமூக அமைப்புக்களின் எச்சங்களை இழப்பதில்லை. சங்க காலம் சமயச் சார்பற்ற காலம் என்ற கருத்தை ஏற்றுக் கொண்டாலும் உரையாசிரியர்கள் வழி நின்று இவ்விலக்கியங்களை நோக்குகையில் வைதீக சமயங்களின் பதிவுகளை சங்க இலக்கியப் பரப்பு முழுமையும் காணலாம். கடைச்சங்க நூல்கள் எனக் கருதப்படும் கலித்தொகை, பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை போன்ற நூல்களில் முழு வளர்ச்சியடைந்த சைவ, வைணவ கடவளர் சிந்தனைகளையும் கோட்பாடுகளையும் காண முடிகிறது. மேலும், பிற இலக்கியங்களிலும் சைவ சமயக் கூறுகள் காணக்கிடக்கின்றன என்பதை மறுப்பதிற்கில்லை. முக்கட் செல்வன், ஆலமர் கடவுள், நீல மணிமிடற்றோன், உமையொருபாகன், முக்கண்ணன் போன்ற சொல்லாட்சிகள் சைவ சமயத்தின் முழுமுதற் கடவுளான சிவனை சுட்டி நிற்கின்றன என்ற கருத்து முன்மொழியப்படுகிறது.

சிவன் பற்றிய புராண பதிவுகளும் தொன்மைக் கதைகளும் பல இலக்கியங்களில் பேசப்படுகின்றன. அடிமுடி தேடிய கதை, பாற்கடலில் நஞ்சுண்ணுதல், இராவணன் கைலாய மலையை தூக்கிய கதை போன்ற கதைகள் சங்க இலக்கியங்களில் இடம் பெற்றுள்ளன. குறிஞ்சி நிலக் கடவுளாக முருகுன் சுட்டப்படுகிறான். முருகுக் கடவுள் முருகு என்ற இனக்குழுச் சமூகத்தை காக்கும் சக்திகளில் இருந்து முருகன் என்னும் வைதீக கடவுளாக வளர்ச்சியுற்றது என நா.வானமாமலை கருதுவார். செவ்வேள் பரிபாடலும், திருமுருகாற்றுப்படையும் முருகனின் பிறப்பு, திருமேனிச் சிறப்பு மற்றும் அறுபடை வீடுகள் பற்றியச் செய்திகளும் விரிவாகப் பேசுகின்றன.

வைணவ மரபும் சங்க இலக்கியங்களில் பேசப்பட்டுள்ளதாக உரையாசிரியர்கள் கருதுகின்றனர். வைணத்தின் முழுமுதற் கடவுளாக திருமால் கருதப்படுகிறார். தொல்காப்பியர் முல்லை நிலக் கடவுளாக மாயோனைக் குறிப்பிடுவார். திருமாலைப் பற்றிய செய்திகள் பத்து அவதாரமும் சங்க இலக்கியங்களில் இடம் பெற்றள்ளதாக வையாபுரிப்பிள்ளை குறிப்பிடுகிறார்.

வாமன அவதாரம், கிருஸ்ண அவராதம் போன்ற அவராதச் செய்திகளும், திருமால் பாம்பளையில் பள்ளிக் கொண்ட செய்தியும், திருமால் தனது மார்பில் திருமகளைப் பூண்டுள்ளார் என்ற செய்திகளையும் சங்க இலக்கியங்கள் பதிவு செய்துள்ளன. பரிபாடல் திருமாலின் உருவப் பொலிவினை விவரிவாகப் பேசுகின்றன.

மேற்கூறிய சமய மரபுகள் தவிர அவைதீக சமய நெறிகளும் சங்க காலத்தில் செல்வாக்கு பெற்று நிலைபெறத் தலைப்பட்டதை மதுரைக்காஞ்சி தெளிவுபடுத்துகின்றது. பௌத்தப் பள்ளியும், சமணப் பள்ளியும் மதுரையில் நிறுவப்பட்டிருந்தமையும், பேரிளம் பெண்கள் தன் குடும்பத்துடன் சென்று பூக்களுடனும் தூபத்துடனும் வழிபட்ட செய்தியை மதுரைக்காஞ்சி எடுத்துக் கூறுகிறது. சமணப்பள்ளி மற்றும் அங்கு வழிபாடு நிகழ்த்திய சாவகர்கள் பற்றியும் மதுரைக்காஞ்சி பதிவு செய்துள்ளது. இவை கடவுள் மறுப்புச் சிந்தனையை முன்னிறுத்திய போதும் வழிபாடுகளையும் சடங்குகளையும் ஏற்றுக் கொண்டனர். அருகன் சமணக் கடவுளாக ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறான்.

அருகன் என்றழைக்கப்பட்ட முதல் தீர்த்தங்கரர் முதல் கடவுளாக மடைமாற்றம் பெற்றதையும் சமண வரலாறு நமக்கு சுட்டுகின்றது. வடக்கிருத்தல் எனும் சமூக நடைமுறையை சமணத்திலிருந்து பெறப்பட்டதாக பல்வேறு அறிஞர்கள் பதிவு செய்துள்ளனர். இச்சமயங்கள் ஒன்றக்கொன்று மாறுபட்ட பல சிந்தனைகளை கொண்டிருப்பினும் நிலையாமை, வினைக் கொள்கை, துறவு, மறுபிறப்பு, ஊழ்வினை, செர்க்கம், நரகம் போன்ற பல்வேறு சிந்தனைகளை பதிவு செய்வதில் இரு சமயங்களும் ஒருமித்தே பயணக்கின்றன.